VIGILIAE CHRISTIANAE

A REVIEW OF EARLY CHRISTIAN LIFE AND LANGUAGE

Editors-in-chief

CHRISTINE MOHRMANN
Nimeguen/Amsterdam

G. QUISPEL
Utrecht

W. C. v. UNNIK
Utrecht

J. H. WASZINK
Leyden

Associate Editors

W. DEN BOER
Leyden

J. W. PH. BORLEFFS
The Hague

A. BOULANGER
Paris

P. COURCELLE
Paris

R. M. GRANT
Chicago

H. H. JANSSEN
Nimeguen

W. JAEGER
Cambridge (Mass.)

H. I. MARROU
Paris

M. McGUIRE
Washington

H. CH. PUECH
Paris

F. G. VAN DER MEER
Nimeguen

A. SIZOO
Amsterdam

A. D. NOCK
Cambridge (Mass.)

A. WIFSTRAND
Lund

Volume XIV

1960

NORTH-HOLLAND PUBLISHING COMPANY

AMSTERDAM (C.)

PRINTED IN THE NETHERLANDS

CONTENTS

I. ARTICLES

AALDERS H. Wzn., G. J. D.: L'Épître à Menoch, attribuée à Mani 245
————, Le Triangle comme Symbole du Soleil chez les Manichéens 250
ALFONSI, LUIGI a F. W. LENZ: Ovidio nelle „Divinae Institutiones" di Lattanzio 170
BAARDA, TJ.: The Gospel Text in the Biography of Rabbula . . . 102
CHAVOUTIER, L.: Querelle origeniste et controverses trinitaires à propos du Tractatus contra Origenem de visione Isaiae 9
FONTAINE, J.: Théorie et pratique du style chez Isidore de Séville 65
HOPPENBROUWERS, H.: Fonction euphonique du M final chez quelques auteurs paléochrétiens 15
KLIJN, A. F. J.: The so-called Hymn of the Pearl 154
LENZ, F. W.: *see* Alfonsi
MULLINS, TERENCE Y.: Papias on Mark's Gospel 216
NAGEL, W.: Neuer Wein in alten Schläuchen (Mt 9, 17) 1
QUISPEL, G.: L'Evangile selon Thomas et le "Texte Occidental" du nouveau Testament 204
ROUGÉ, J.: Actes 27, 1–10. 193
SCHMID, W.: Ein Spruch gegen Schmerzen bei ps. Theod. Prisc. . 177
SCHOEDEL, WILLIAMS R.: Naassene Themes in the Coptic Gospel of Thomas 225
SHACKLETON BAILEY, D. R.: Lactantiana 165
THIERRY, J. J.: Note sur *τὰ ἐλάχιστα τῶν ζώων* au chapitre XX de la I[a] Clementis 235
VAN GRONINGEN, B. A.: Notes critiques sur quelques lettres de Julien 47
WYTZES, J.: The twofold way II. Platonic influences in the work of Clement of Alexandria. 129

II. REVIEWS

BURGHARDT, W. J.: *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria*, (J. C. M. van Winden) 255
HESS, H.: *The Canons of the Council of Sardica* (E. J. Jonkers) . . 187
JOLY, ROBERT: *Hermas: Le Pasteur.* (W. R. Schoedel) 59
KLEBERG, T.: *Hôtels, restaurants et cabarets dans l'antiquité romaine* (W. den Boer) 58
MESOT, J.: *Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand* (E. J. Jonkers) 185
MICHIELS, AEMILIUS: *Index verborum omnium quae sunt in Q. Septimii Florentis Tertulliani tractatu De praescriptione haereticorum addita lucubratione de praepositionibus in tractatu De praescriptione haereticorum occurrentibus* (P. G. van der Nat) 250

Saint Jérôme, Sur Jonas (J. H. Waszink) 62
Sancti Ambrosii Opera (J. H. Waszink) 56
STEVENSON, J.: *A New Eusebius. Documents illustrative of the History of the Church to A.D.* 337 (W. den Boer) 128
ZIEGLER, ADOLF W.: *Neue Studien zum ersten Klemensbrief* (Robert M. Grant) 189
BOOKS RECEIVED 64, 191, 256

NEUER WEIN IN ALTEN SCHLÄUCHEN (Mt 9, 17)

VON

W. NAGEL

1. Das koptische Thomasevangelium (Zitierung und Zählung nach J. Leipoldt, Ein neues Evangelium?, ThLZ 1958, Sp. 481–496) bringt zu der für Mt. 9, 17 und Par. einheitlich überlieferten Textform: „Man füllt nicht neuen Wein in alte Schläuche" im Logion [1] 48 b folgenden erweiterten Text:

„Und man schüttet nicht neuen Wein in alte Schläuche,
damit sie nicht zerreißen.
Und man schüttet nicht alten Wein in neue Schläuche,
damit er nicht verderbe."

Dieser Text ist als Doppelzeiler aufgebaut und enthält in seiner zweiten Zeile eine bisher unbekannte Umkehrung des synoptisch überlieferten Einzeilers. Ist die zweite Zeile des Kopten oder seiner Vorlage aus Lust an fabulierender Erweiterung entstanden, wie Leipoldt zweifelnd zu solchem seltsamen Parallelismus, der den ersten Satz einfach umkehrt, bemerkt (a.a.O.Sp. 494)? Sollte man es nicht versuchen, eine andere Begründung für den erweiterten Text des Kopten zu finden? Denn eine gleiche Umkehrung erscheint zu häufig, als daß die eigenwillige Gestaltung die einzige Auskunft sein müßte. So heißt Logion 37:

„Sorget nicht vom Morgen bis zum Abend
und vom Abend bis zum Morgen
was ihr anziehen sollt".

Logion 44:

„Denn sie lieben den Baum
und hassen seine Frucht,
und sie lieben die Frucht
und hassen den Baum".

---

[1] Unter Logion mit Ziffernangabe wird im folgenden immer auf das kopt. Thomasevangelium verwiesen.

Die Logien 3 und 98 sind nur bedingt als ähnliche Doppelzeiler aufzufassen und bleiben hier außer Betracht. Wohl aber sind die Logien 23 b (Text s. zu Ziffer 5) und 110 Doppelzeiler derselben Art.

Auf Logion 48 b folgt nun, in Umkehrung der synoptischen Reihenfolge, das Logion von Lappen und Kleid (48 c). Dieses ist ein Einzeiler und lautet:

„Man setzt nicht einen alten Lappen
auf ein neues Kleid."

Es ist zu erweisen, daß diese Umkehrung von alt und neu gegen den Mt. 9, 16 und Par. gegebenen Wortlaut nicht der Fabuliererei des Kopten zugeschoben werden darf. Denn das persische Diatessaron enthält den gleichen Einzeiler wie das koptische Thomasevangelium (vgl. hierzu Quispel, Vigiliae Christianae, XI, S. 194).

Man muß sich fragen, ob nicht die beiden Einzeiler die Reste eines ursprünglichen Doppelzeilers sind, der aus den Texten der Synoptiker sowie des Kopten wie des Persers aufzubauen ist:

Man setzt nicht einen neuen Lappen
auf ein altes Kleid,
und man setzt nicht einen alten Lappen
auf ein neues Kleid.

Dann wäre nach Form und Inhalt der Gleichklang zu dem benachbarten Logion von Wein und Schläuchen gewonnen.

2. Diese Konstruktion kann durch einen Vergleich mit anderem synoptischen und apokryphem Material als sachgemäß erwiesen werden. Der Doppelzeiler, eine Form des semitischen Parallelismus, in dessen zweiter Zeile im sog. Chiasmus die in der ersten Zeile verwendeten Substantive, Verben und Adjektive sinnvoll vertauscht, auch gelegentlich mit Negationen versehen werden, gehört zur besten ntl. Überlieferung. Am deutlichsten zeigt das Wort vom Verbot des Doppeldienstes (Mt. 6, 24; Lk. 16, 13) die hier besprochene Form. Von gleichem Werte ist das Wort von Gewinn und Verlust des Lebens (Mt. 10, 39), das Lk. 17, 33 und Joh. 12, 25 wiederkehrt, wenn auch nicht in der präzisen Form des Mt.-Wortlautes. Vielleicht darf man auch auf das Wort von der Selbsterhöhung (Mt. 18, 4; 23, 12; Lk. 14, 11; 18, 14) und auf johanneische

Wortlaute (9, 39; 15, 19, auch Lk. 10, 22) ergänzend verweisen, ohne vollständig sein zu wollen.

Apokryphe Texte ergänzen diese Feststellungen:

„Wenn ihr nicht das Rechte
macht wie das Linke
und das Linke
wie das Rechte" (Petrusakten 38).

„Was dir verborgen ist,
wird dir geoffenbart werden,
denn es gibt nichts Verborgenes,
das nicht geoffenbart werden soll". (Logion 4)

„Werden die Menschenkinder
im Aufgang nach dem Untergang fliehen,
und die im Untergang nach Aufgang,
und die im Mittag werden nach Mitternacht fliehen
und die in Mitternacht nach Mittag". (Petr. Apc.c. 5, vgl. Mt. 8, 11)

Dabei kann die Frage nach der Bedeutung dieser Umkehrungen unbeachtet bleiben, da in jedem Falle, auch bei dem „alten Wein in neuen Schläuchen", ein Sinn ohne weiteres erkennbar ist.

3. Die Sachgemäßheit der zu Logion 48 c genannten Konstruktion erweist sich bei der Prüfung der Logien 3 und 48 a. Logion 3 lautet:

„denn viele Erste
werden Letzte werden".

Hierzu ist Mt. 19, 30 und Mk. 10, 31 ein Doppelzeiler zu finden, der Mt. 20, 16 und Lk. 13, 20 in umgekehrter Reihenfolge erscheint. Der Mk.-Wortlaut gibt:

„denn viele Erste
werden Letzte werden,
und die Letzten
Erste."

Gegenüber diesem Texte verschwand beim Kopten die zweite Zeile und allein die erste Zeile erscheint. Gegenüber Mt. 20, 16 und Lk. 13, 30 ist die Zeilenfolge zu tauschen. Logion 48 a enthält

das Verbot des Doppeldienstes (vgl. oben zu Ziffer 2) mit der einzeiligen Begründung:

„Entweder wird er den einen ehren
und den anderen schlecht behandeln".

Der koptische Text verwendet hier das mit „entweder" zu übersetzende ursprünglich griechische ἤ, fährt aber nicht mit dem zu erwartenden „oder" fort. Er bringt also nur die zweite Zeile des Mt. 6, 24 überlieferten Doppelzeilers und verrät dabei, daß er eine Vorlage mit vertauschten Zeilen gehabt hat. Spätere Überlieferung hat augenscheinlich die Doppelzeiler gern geteilt, sobald die zweite Zeile nur die Bedeutung der ersten Zeile verstärkte. Meist wurde die zweite Zeile beibehalten. Die Synoptiker dagegen haben die erste Zeile bevorzugt. Freilich ist es auch vom Standpunkt des Verfassers des den heutigen Evangelien zugrundeliegenden Textes aus sachgemäßer, von der Lehre Jesu als vom neuen Wein statt vom alten Wein zu sprechen.

4. Das Wort von der „Wiedervergeltung" (Mt. 7, 12 und Par.) verdient besondere Beachtung. Seine sog. „positive" Fassung stimmt mit Lk. 6, 31 und P. Aboth 2, 10 f überein. Hierdurch verbietet es sich, diese Fassung als eine allein der Predigt Jesu eigentümliche Ausdrucksweise mit Abgrenzung von der sog. „negativen" Fassung zu bezeichnen. Diese ist bei den Rabbinen (vielfältige Belege bei Strack-Billerbeck z.St) und in der Didache (1, 2) nachweisbar. Bildeten vielleicht die positive und die negative Fassung zusammen einmal ein einziges Logion? Der Aristeasbrief (207) läßt zwar etwas verklausuliert, aber immerhin deutlich dieses einzige Logion erkennen, dessen beide Zeilen dann in der Synagoge und in der Jesusgemeinde getrennt umliefen. Auch die Sprüche des Sextus kennen beide Fassungen nebeneinander, allerdings in getrennten Versen (89, 179 und 210 a). Es wäre unter Verwendung von Mt. 7, 12 und Didache 1, 2 zu formulieren:

Alles, was ihr wollt, daß euch Menschen tun,
das tut ihnen.
Alles, was ihr nicht wollt, daß euch Menschen tun,
das tut ihnen nicht.

Gleicherweise ist das synoptische Logion von Schatz und Herz

(Mt. 6, 21; Lk. 12, 34) dem nichtkanonischen Logion von Herz und Schatz gegenüberzustellen. Clemens Al. in „Quis dives", Tertullian ad mart. 2 und Pistis Sophia (ed. Till S. 131) bringen:

„Wo dein Herz ist,
da ist dein Schatz".

Ähnlich lautet in den Sprüchen des Sextus Vers 41. Vielleicht lautete das Logion ursprünglich:

Wo dein Schatz ist,
da ist dein Herz.
Wo dein Herz ist,
da ist dein Schatz.

5. Ein ursprünglicher Doppelzeiler ist bei zwei anderen Herrenworten vermutbar. Mt. 12, 30 und Lk. 8, 23 lauten:

„Wer nicht für mich ist,
der ist wider mich".

Mk. 9, 40 und Lk. 9, 50 b drehen, allerdings bei pluralischer Anrede (varia lectio „ihr" und „uns") den Sachverhalt um:

„Wer nicht gegen uns ist,
der ist für uns".

Eine Addition des Mt.- und des Mk.-Textes könnte den ursprünglichen Doppelzeiler ergeben.

Logion 89:

„Begreift ihr nicht, daß,
der die Innenseite schuf,
auch die Außenseite schuf?"

fordert zum Vergleich mit dem umgekehrt gestellten Wortlaut von Lk. 11, 40 auf. Hier haben wichtige Textzeugen übrigens den gleichen Wortlaut wie der Kopte. Vermutlich hieß das Logion unter Zusammenfügung der beiden nunmehr bekannten Wortlaute:

Der die Innenseite schuf,
schuf auch die Außenseite.
Der die Außenseite schuf,
schuf auch die Innenseite.

Die Stichhaltigkeit dieser Vermutung ergibt ein Vergleich mit dem sonst gnostischen Logion 23 b:

„. . . wenn ihr die Innenseite
wie die Außenseite macht
und die Außenseite
wie die Innenseite . . .".

6. Man wird nicht alle einen Anklang von Doppelzeilern aufweisenden Logien ausreichend bewerten können. Eine schematische Ausdehnung der hier gezeigten Doppelzeiler sollte vermieden bleiben. So weist Logion 2 mit

„Aber das Königreich ist inwendig in euch
und außerhalb von euch."

eine bemerkenswerte und theologisch sehr wichtige Erweiterung zu Lk. 17, 21 auf, ohne daß ein Doppelzeiler denkbar wäre. Auch ist der Schluß, daß in allen analogen Fällen eine Verkürzung des Doppelzeilers vorliegt, keinesfalls immer zwingend. So versucht Robert M. Grant (Chicago) nachzuweisen, daß der Verfasser des Thomasevangeliums gegenüber der synoptischen Tradition dieselbe Methode anwende wie die Naassener: er verwirre die Überlieferung durch Umstellung der Stichoi, ohne dabei oftmals den Sinn zu ändern, aber auch ohne Anlaß dazu in den Quellen zu haben.[2] Man wird den von Grant im April 1959 in Ann Arbor gehaltenen und zur Veröffentlichung in Vigiliae Christianae bestimmten Vortrag im Wortlaute abwarten müssen, ehe ein abschließendes Urteil über die Frage der Doppelzeiler möglich ist.

Immerhin mag die Ansicht ausgesprochen werden, daß die Zahl der Doppelzeiler bei näherem Zusehen zu vermehren ist. So wird unter Bezug auf das in Ziffer 2 gegebene Zitat aus Petrusakten 30 eine Erweiterung von Mt. 6, 3 durchaus möglich sein. Man wird bei der weiteren Veröffentlichung der Funde von Chenoboskion mehr Material zur Verfügung haben.

7. Nach den bisher von der Textkritik erarbeiteten Regeln gehören diese Doppelzeiler an den Anfang der Überlieferung. Die

[2] Ich verdanke den Hinweis auf Robert M. Grant einer persönlichen Mitteilung von W. G. Kümmel, der den Vortrag anhörte.

als Teil übrig gebliebenen Einzeiler gehören in eine spätere Phase der Überlieferung. Es bleibt die Frage, wann und wo die Teilung der Doppelzeiler eintrat. Quispel (a.a.O S. 200 und S. 203) denkt an die Übersetzung aus dem Aramäischen ins Griechische. Der Doppelzeiler der hier beschriebenen Logien ist nur in Ausnahmefällen in der Übersetzung erhalten geblieben, z.B. Mt. 6, 24 und Logien 23 b und 48 b. Es muß als normal angesehen werden, daß der griechische und der von ihm abhängende koptische Text nur das halbe Logion, teils die erste Zeile, teils die zweite Zeile, übernimmt. Wenn man sich diesen Überlegungen anschließt, muß man den Doppelzeiler in der Zeit vor der griechischen Übersetzung der beginnenden ntl. Überlieferung unterbringen. Er ist also ein sehr altes Gut, er trägt das Gewand der Ursprünglichkeit.

8. Auffälligerweise sind die Doppelzeiler sämtlich als Aussprüche Jesu überliefert. Keiner der Zwölf, keine andere Person der Evangelien und kein Evangelist selbst bedient sich des Doppelzeilers. Jesus will bei Anwendung dieser Sprechform die Unabänderlichkeit seines Urteils oder seiner Stellungnahme herausheben. Als Beispiele mögen die Worte vom Wein und den Schläuchen (endgültige Trennung der Jesusnachfolger von der Pharisäergefolgschaft) und von Baum und Frucht (die Pharisäer können sich zu keinem positiven Urteil hinfinden und lassen jedes Ding in der Schwebe) gelten. Die Gelegenheiten zur Anwendung der Doppelzeiler sind mühelos in den Auseinandersetzungen mit denPharisäern zu suchen. Gelegentlich mag der Doppelzeiler auch zur besseren Einprägung beim Zuhörer gewählt worden sein.

Diese Form des Lehrspruches ist außerhalb des N.T. und der apokryphen Überlieferung nt.lichen Gutes selten anzutreffen. Wenige Verse der Weisheitsliteratur, so Sprüche 10, 1; 13, 7; Pred. 4, 14; 10, 7; Sir. 6, 5; 11, 26; 33, 31 könnten herangezogen werden. Aber die Präzision der ntl. Logien wird nirgends erreicht. Jedoch verwendet Paulus diese Sprechweise:

„Die Nahrung dem Bauche
und der Bauch der Nahrung"

1. Kor. 6, 13, auch sonst 1. Kor. 7, 4; 7, 14 a und 8, 8. Sollte Paulus hier die Sprechweise Jesu verwendet haben, da er im 1. Kor. sorgfältig auf Äußerungen Jesu anderwärts eingeht? Anscheinend

haben die Qumran-Texte auch hierzu Vergleichsmaterial zu bieten. So ist der zu Jes. 55, 8 bekannte Wortlaut umgekehrt überliefert:

„Denn eure Gedanken
sind nicht meine Gedanken,
und eure Wege
sind nicht meine Wege".

(Nach H. Bardtke, Die Handschriftenfunde am Toten Meer, 2. Bd. S. 97). Eine Auswertung dieser Beobachtung muß vorläufig unterbleiben, bis auch hier weiteres Material vorliegt.

Jesus hat die Sprechweise der Weisheitslehrer seines Volkes benutzt und hat sie in seiner Predigt selbständig weiter geformt. Die erste Gemeinde hat sich diesem Brauche angeschlossen, besonders aber die so gegebenen Logien Jesu weiter überliefert. Ist es wirklich sehr abwegig, bei dem hier verhandelten Gegenstand die Frage nach der ipsissima vox Jesu (J. Jeremias, Synoptische Studien, S. 86 ff) neu zu hören?

Leipzig C 1, Mozartstrasse 19 I

QUERELLE ORIGENISTE ET CONTROVERSES TRINITAIRES A PROPOS DU TRACTATUS CONTRA ORIGENEM DE VISIONE ISAIAE

PAR

LUCIEN CHAVOUTIER

En 1901, dom A. Amelli publia, sous le nom de Jérôme, un *Tractatus contra Origenem de visione Isaiae* [1] qu'il avait découvert dans deux manuscrits du Mont-Cassin, cod. 345 (XIe s.) et 342 (XIIe s.). Dans ces deux manuscrits, la pièce est anonyme: elle fait suite aux homélies d'Origène-Rufin sur les Juges. Le style est nettement hiéronymien. Ce fut aussitôt le jugement de dom Amelli. Après les objections de G. Mercati,[2] dom Morin multiplia les rapprochements littéraires avec les oeuvres de Jérôme et, sur cette affirmation de paternité, il n'a jamais varié:[3] l'ouvrage aurait été composé au plus vif de la crise origéniste, entre 400 et 404. Tous les critiques ont marqué leur accord pour considérer Jérôme comme au moins le traducteur du traité.[4]

Dès 1901, dans un compte-rendu de l'édition princeps, Diekamp [5] avait proposé une solution que F. Cavallera a solidement accré-

---

[1] A. Amelli, *Spicilegium Casinense complectens analecta sacra et profana*, t. III, pars altera, 1900.

[2] G. Mercati, *Il nuovo trattato di S. Girolamo sulla visione d'Isaia*, *R. Bibl.* 10, 1901, p. 385–392.

[3] G. Morin, *Le nouveau traité de saint Jérôme sur la vision d'Isaïe édité par dom Ambr. Amelli*, dans *Rev. Hist. Eccl.* II (1901), p. 810–827; *Pour l'authenticité du traité sur la vision d'Isaïe récemment publié sous le nom de saint Jérôme*, dans *Rev. Hist. Eccl.* III (1902), p. 30–35. En 1903, dom Morin rééditait le texte dans *Sancti Hieronymi presbyteri tractatus sive homiliae in psalmos quattuordecim . . , Analecta Maredsolana*, 1903, vol. III, pars III, p. 103–122. En 1913, dans *Etudes, Textes et découvertes*, Maredsous, p. 19 et 22–23, il pensait sa thèse communément admise par la critique . . .

[4] Cf. W. A. Baehrens, *Überlieferung und Textgeschichte der lateinisch erhaltenen Origeneshomilien zum Alten Testament*, Texte und Untersuchungen, 42, 1, Leipzig, 1916, p. 26; F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre*, Ière partie, t. II, Paris, 1922, p. 81–86 (excursus F). Cf. réf. *infra*.

[5] Dans *Literarische Rundschau* 27 (1901), p. 293–295.

ditée:[6] il s'agirait d'un ouvrage grec, dû à la plume d'un anti-origéniste déclaré, probablement Théophile d'Alexandrie. Jérôme se serait contenté de le traduire en latin.

Plus récemment, W. Dietsche voulait ranger l'opuscule dans l'héritage littéraire de Didyme l'Aveugle.[7] La thèse, combattue par B. Altaner,[8] est abandonnée par A. Favale[9] qui, suivant ses prédécesseurs, revendique la paternité de Théophile d'Alexandrie.

On voudrait faire valoir ici un témoignage peu remarqué qui confirme cette hypothèse: Didyme n'a pas écrit l'opuscule, Jérôme n'en est que le traducteur.

Parmi les griefs des anti-origénistes, le commentaire d'Origène sur la vision inaugurale d'Isaïe a provoqué de chaudes discussions. L'Alexandrin, en effet, déclare que les séraphins qui clament le triple *Sanctus* ne sont autres que le Fils et l'Esprit-Saint.[10] Or le texte d'Isaïe a suscité un vif intérêt au cours des controverses trinitaires du IVe siècle: on s'attacha à démontrer que le triple *Sanctus* isaïen magnifie la Trinité entière. Origène l'avait déjà dit: *Sanctus, Sanctus, Sanctus, propter hoc servant (seraphim) mysterium Trinitatis.*[11] Mais il y avait moyen de renforcer l'argument, grâce aux échos que le texte d'Isaïe VI, 1–9 a suscités dans le Nouveau Testament. En effet, Jean XII, 41 attribue au Fils le message comminatoire reçu par le prophète.[12] Paul, au témoignage

---

[6] *op. cit.*, p. 81–86.

[7] W. Dietsche, *Didymus von Alexandrien, als Verfasser der Schrift über die Seraphenvision*, Freiburg, 1942.

[8] Dans *Theol. Revue* 1943, p. 147–151.

[9] A. Favale, *Teofilo d'Alessandria*, Torino, 1958, p. 23.

[10] *De Principiis* I, 3, 4 (GCS, *Origenes Werke*, 5ème partie, p. 52–53); *Homélies sur Isaïe* (GCS, 8ème partie, p. 244 et 258 sq). Origène se demande « *quae sunt ista duo seraphin?* » et répond: *Dominus meus Iesus et Spiritus Sanctus* (GCS, 8, p. 244, 27). Sur ces textes, voir E. Lanne, *Cherubim et Seraphim*, dans *Rech. Sc. Rel.* 43 (1955), p. 524 sq; J. Daniélou, *Trinité et Angélologie dans la théologie judéo-chrétienne*, dans *Rech. Sc. Rel.* 45 (1957), p. 26 sq; et, du même, *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris-Tournai, 1958, p. 185–192.

[11] *Homélies sur Isaïe* I, 2 (GCS 8, p. 244, 23–24). Voir aussi *Homélie* IV, 1 (GCS 8, p. 258, 31): *non iis sufficit semel clamare « Sanctus », neque bis, sed perfectum numerum Trinitatis adsumunt.*

[12] Jo. XII, 40 cite Is. VI, 6–8 et poursuit: « Isaïe dit cela, quand il eut la vision de sa gloire, et c'est de lui qu'il parla ».

d'Actes XXVIII, 25–27,[13] y voit l'intervention de l'Esprit-Saint, selon la coutume de rapporter à celui-ci les prophéties. D'après cette triade, la Trinité entière est donc sur le trône de gloire et c'est elle qui reçoit la louange des séraphins.

Didyme l'Aveugle, le premier, fit le rapprochement de ces trois textes bibliques. On en trouve l'amorce dans le *De Spiritu Sancto*, vers 375,[14] qui cite Isaïe VI, 6–8 et Actes XXVIII, 25–27. Dans le pseudo-Basile *Contre Eunome*, que la critique a fermement restitué à Didyme, la triade scripturaire est définitivement constituée.[15] Elle est enfin reprise dans le *De Trinitate*.[16] L'authenticité de cet ouvrage a été récemment mise en cause par L. Doutreleau,[17] lequel reconnaît que les ressemblances entre le *De Trinitate* et le *De Spiritu Sancto* pourraient faire hésiter; les différences entre le *De Trinitate* et l'*In Zachariam* récemment découvert à Toura lui paraissent toutefois plus déterminantes. Est-ce bien sûr? L. Doutreleau n'a pas tenu compte du *Contre Eunome*. D'autre part, l'étude du faisceau Isaïe-Jean-Actes montre qu'il y a des contacts littéraires sérieux et caractéristiques (puisqu'il s'agit d'un assemblage assez artificiel de trois textes scripturaires) entre le *De Trinitate* et les deux autres ouvrages trinitaires de Didyme. Le contact porte sur un thème cher à l'Alexandrin. Et précisément, Didyme affectionne la recherche des groupes de trois textes bibliques rapportés respectivement à chacune des trois personnes divines:

---

[13] Act. XXVIII, 25–27 introduit la citation d'Isaïe VI, 6–9 par ces mots: « Elles sont bien vraies, les paroles que l'Esprit-Saint a dites à vos pères par la bouche du prophète Isaïe ».

[14] *De Spiritu Sancto*, PG 39, 1059 BC: *ea quae in propheta a Domino dicta sunt, in Spiritu Sancto commemorata Paulus affirmat.* Sur la date probable de cet ouvrage, voir G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910, p. 21.

[15] *Contre Eunome*, PG 29, 721 C – 724 A: Didyme cite Isaïe VI, 1–2 et 9, Io. XII, 41 et Actes XXVIII, 25–27 pour conclure: *Ὁ προφήτης τοῦ πατρὸς εἰσηγεῖσαι πρόσωπον, ὁ εὐαγγελιστὴς τοῦ Υἱοῦ, ὁ Παῦλος τοῦ πνεύματος* (724 A).

[16] *De Trinitate*, PG 39, 364 sq; 424 C–425 A; 657 sq; 744 A; 797 B, 800 C. Exégèse constante: ce qui est dit du Père en tel passage des livres saints est également affirmé du Fils et de l'Esprit-Saint ailleurs. Les trois personnes ont donc une même divinité.

[17] L. Doutreleau, *Le De Trinitate est-il l'oeuvre de Didyme l'Aveugle?* dans *Rech. Sc. Rel.* 45 (1957), p. 514–557.

le livre V du pseudo-Basile *Contre Eunome* en est plein.[18] Il est donc bien plausible que nous ayons là un argument en faveur de l'authenticité didymienne du *De Trinitate*, ouvrage qui reprend une méthode et un thème chers à l'auteur du *De Spiritu Sancto* et du *Contre Eunome*. Du moins peut-on souhaiter que, lors de l'édition à paraître de l'*In Zachariam*, la critique prenne en considération les ouvrages proprement trinitaires de Didyme, comme leurs thèmes de prédilection, pour juger de l'authenticité du *De Trinitate*.

Etant donné la bienveillance de Didyme pour Origène, on ne s'étonnera pas que son argumentation ne présente pas de traces de polémique. Elle s'oppose discrètement à l'interprétation d'Origène, dont les ariens tiraient parti pour affirmer que le Fils et l'Esprit-Saint sont inférieurs au Père: ne l'adorent-ils pas en clamant le *Trisagion*? L'exégèse de Didyme montre, au contraire, que le Christ et l'Esprit ne sont pas symbolisés par les deux séraphins, puisque Jean et Paul affirment qu'ils sont assis sur le trône divin.

Jérôme, à deux reprises, utilise le matériel scripturaire rassemblé par Didyme. Il en fait une arme contre l'interprétation d'Origène, dès 380–381 dans la lettre XVIII A,[19] puis, quelque trente ans

---

[18] *Contre Eunome*, PG 29, 717 BC, par exemple, cite Isaïe 43, 25 et I, 18 (où il est dit que *Dieu* remet les péchés), puis Marc II, 5 (*Jésus* remet les péchés), enfin Jean XX, 22–23 *(Accipite Spiritum Sanctum : quorum remiseritis peccata . . .)*. Même procédé en 720 CD, 721 . . .

[19] CSEL LIV, p. 73 sq. Voir J. Labourt, *Saint Jérôme, Lettres*, t. I, Paris, 1949, p. 57 sq. Jérôme s'inspire probablement du *De Spiritu Sancto* et du *Contre Eunome* de Didyme. En effet, la facture littéraire de ces deux passages montre que l'Alexandrin cherche son argument: il prouve d'abord qu'Is. VI se rapporte au Père, puis il cite Io. XII, 41 et Actes XXVIII, 25–27 en ménageant l'introduction de ces textes. Les cinq passages du *De Trinitate*, au contraire, mettent en présence d'une idée reçue, exprimée sans démonstration minutieuse ni présentation détaillée de la triade scripturaire. Ceci révèle l'âge relatif du *De Trinitate*, qui doit être postérieur aux deux autres traités trinitaires de Didyme. La lettre XVIII A de Jérôme, écrite à Constantinople vers 380–381 (cf. J. Labourt, *op. cit.*, p. 165), aurait donc pour source immédiate les premiers ouvrages trinitaires de l'Alexandrin. Grégoire de Nysse ayant connu le *Contre Eunome* de Didyme en 383 dans son propre *Contre Eunome* (PG 45, 553 CD; pour la date, voir V. Jaeger, *Gregorii Nysseni opera*, vol. I, *Contra Eunomium*, pars altera, Berlin, 1921, p. XII–

plus tard, dans le Commentaire d'Isaïe.[20] Les témoignages de Jean et de Paul réfutent définitivement l'exégèse de l'Alexandrin. L'argument, particulièrement probant, est développé avec une relative modération: *quidam duo seraphim, Filium et Spiritum Sanctum intelligit.*[21] Jérôme contredit Origène sur le terrain exégétique et conclut sa démonstration par une brève allusion théologique: *(seraphim dicunt) Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus exercituum, ut mysterium Trinitatis in una divinitate demonstrent,* clausule qui s'inspire du propre texte de l'Alexandrin . . .[22].

Que conclure de ces faits?

Jérôme peut difficilement être l'auteur du *Tractatus contra Origenem,* puisqu'il est en possession, dès 380–381, de la triade scripturaire qui s'avère être un instrument bien plus efficace, pour combattre Origène, que tous les arguments de l'*anecdoton* d'Amelli. D'autre part, la différence sensible de la tonalité polémique confirme que le *Tractatus* n'est pas de la plume de Jérôme. Ces deux éléments d'appréciation renforcent la thèse reçue aujourd'hui: le petit écrit n'est qu'une traduction faite par Jérôme.

Mais quel est l'auteur de l'original grec? Celui-ci ne peut pas être Didyme. Même si on laisse de côté de *De Trinitate* (en attendant que l'on reprenne la question de son authenticité), il reste les deux passages du *De Spiritu Sancto* et du *Contre Eunome:* Didyme y fait mention d'Isaïe VI et de ses parallèles néo-testamentaires. Puisqu'il cherche ainsi quel est l'auteur du message reçu par le prophète, l'occasion était belle de contredire Origène, au nom même de la révélation apostolique. S'il le fait, c'est d'une manière discrète, sans la moindre allusion à des questions de personne. D'autre part, Didyme n'a pas du tout envers Origène l'attitude hostile de l'*anecdoton* d'Amelli. Au contraire, il l'apprécie et utilise souvent ses

---

XIII), on peut penser que cet ouvrage était également entre les mains de Grégoire de Nazianze, le maître de Jérôme à cette époque, et que le faisceau scripturaire est parvenu à Jérôme par cette filière.

[20] PL 24, p. 92 en chiffres gras.

[21] *ibid.*

[22] *ibid.* Pour le texte d'Origène, voir *supra,* dans le texte et note 11. F. Cavallera, *op. cit.,* p. 84, a déjà dit que des applications condamnées dans le *Tractatus contra Origenem* sont tranquillement soutenues par Jérôme dans le commentaire d'Isaïe.

commentaires scripturaires dans son oeuvre trinitaire.[23] Ce fait invite à exclure de son héritage littéraire le *Tractatus contra Origenem*, qui ne fait pas état du faisceau biblique d'Isaïe-Jean-Actes auquel il attache de l'importance dans le reste de son oeuvre. Quel argument pouvait-il mieux infirmer l'exégèse d'Origène que la triade scripturaire, dont on peut déduire fermement que le Fils et l'Esprit-Saint reçoivent comme le Père la louange séraphique?

Ainsi, le ton de l'opuscule comme son matériel de *testimonia* obligent à lui trouver un autre auteur que Jérôme ou Didyme. Les noms mis en avant par Diekamp, Cavallera et Altaner ont de grandes chances et le plus favorisé est Théophile d'Alexandrie, si l'on retient les rapprochements signalés par dom Amelli, par dom Morin dans les articles cités, et par F. Cavallera.[24] C'est à cette hypothèse que s'est rallié récemment A. Favale. Jérôme a livré à l'Occident la prose de l'évêque d'Alexandrie. Qu'il nous suffise de lui devoir la conservation de cette pièce d'une violence rare, témoin passionné de l'acuité de la crise origéniste . . .[25].

Moûtiers, Savoie

---

[23] Par exemple, Didyme utilise le commentaire d'Origène sur les Romains, qu'il suit parfois à la lettre. Comparer Origène, *In Rom. VIII*, 9–11 (PG 14, 1097 C–1099 C) et Didyme, *De Spiritu Sancto* (PG 39, 1068 B–1069 C).

[24] F. Cavallera, *op. cit.*, p. 85, montre qu'il y a des rapports directs entre le *Tractatus* et la lettre pascale de Théophile pour 402. Toutefois, il hésite sur l'attribution à Théophile, en raison du refus du *Tractatus* à établir entre les anges des distinctions et à déclarer les chérubins les plus saints. Il faudrait entrer dans la discussion de cette difficulté pour trancher avec quelque vigueur sur l'attribution à Théophile . . .

[25] Il y aurait lieu, comme ces pages le suggèrent, d'étudier le lien entre les controverses trinitaires et la querelle origéniste. Voir sur ce point notre article *Un Libellus pseudo-ambrosien sur le Saint-Esprit*, à paraître dans *Sacris Erudiri* XI (1960), où nous avons retracé l'histoire de la triade scripturaire d'Isaïe-Jean-Actes.

FONCTION EUPHONIQUE DU M FINAL CHEZ QUELQUES AUTEURS PALÉOCHRÉTIENS

PAR

H. HOPPENBROUWERS O.S.B.

Le titre de cet article étonnera les érudits. Persuadés que le *m* final [1], à l'époque tardive, n'était plus prononcé ou ne l'était seulement que d'une façon réduite, ils estimeront que parler d'une fonction euphonique est téméraire. Nous étions d'abord du même avis, mais un travail de critique de texte nous a obligé à réviser cette attitude. Ainsi, nous avons dû reconnaître que dans l'articulation artificielle, *-m* tardif a joué un rôle phonétique suffisant pour permettre à quelques auteurs d'en tirer des effets de style euphoniques.

Résumons maintenant les positions des savants [2], en partant des points acquis.

M final était déjà dans le latin ancien un phonème réduit, comme le prouvent surtout les inscriptions, où *-m* est omis en toute position. Cette réduction a commencé dans la pause [3], puis par généralisation elle s'est introduite à l'intérieur de la phrase. À partir de l'époque d'Ennius on constate un rétablissement du *-m* dans l'orthographe et l'articulation des personnes cultivées [4]. Le *-m* d.v. était muet ou seulement prononcé d'une façon réduite dans

[1] Nous abrégerons désormais: *-m* = *m* final; *-m* d.v. = *m* final devant voyelle initiale suivante; *-m* d.c. = *m* final devant consonne initiale suivante.

[2] Voir W. Corssen, *Über Aussprache, Vocalismus und Betonung der Lateinischen Sprache*, I², Leipzig, 1868, p. 263ss.; F. Sommer, *Handbuch der lateinischen Laut- und Formenlehre*², Heidelberg, 1914, p. 299ss.; Stolz–Schmalz–Leumann–Hoffmann, *Lateinische Grammatik*⁵, München, 1928, p. 174s.; M. Niedermann, *Phonétique historique du Latin*⁵, Paris, 1953, p. 101ss.; E. H. Sturtevant, *The pronunciation of Greek and Latin*², Philadelphia, 1940, p. 151ss.

[3] Voir Sommer, *O.c.*, p. 302; Stolz–Schmalz, *O.c.*, p. 175; V. Väänänen, *Le Latin vulgaire des inscriptions Pompéiennes*², Berlin, 1959, p. 77.

[4] Voir Corssen, *O.c.*, p. 271ss.

la littérature. Au contraire *-m* d.c. gardait sa valeur [5], il faisait position en poésie, et son articulation était de règle. Velius Longus, au IIème siècle, en parle cependant de façon à faire comprendre que dans ce cas également *-m* était réduit [6]. Dans la langue courante *-m* demeure très faible et caduc et se perd peu à peu dans la basse latinité. La preuve en est fournie par les langues romanes, où *-m* a disparu, sauf dans quelques monosyllabes. La réduction du *-m* s'explique comme une nasalisation de la voyelle précédente [7], qui ainsi acquiert un certain allongement [8]. Cette voyelle, en poésie et souvent en prose rythmique, entre en synalèphe avec la voyelle initiale suivante. Si la synalèphe, pour quelque raison, ne s'applique pas, un hiatus [9] dans l'articulation en résulte.

Passons maintenant du plan des résultats avérés à celui des conclusions extrêmes.

Quelques érudits, par exemple Havet [10], Botte [11] et Corbett [12],

---

[5] Comp. Väänänen, *O.c.*, p. 77: « On admet en outre que l'amuissement de *-m* a été de même à peu près total devant une initiale vocalique (cf. Quintilien IX 4,40); appuyé, c'est à dire devant consonne, l'*m* final a pu se conserver plus longtemps, à l'état réduit, si l'on veut; c'est ce qui l'a sauvegardé pour le langage littéraire . . . ».

[6] Voir Sturtevant, *O.c.*, p. 152s.

[7] Voir L. Mueller, *De re metrica poëtarum latinorum praeter Plautum et Terentium* l. VII, ed. altera, Petropoli et Lipsiae, 1894, p. 329; Sommer, *O.c.*, p. 302; Stolz–Schmalz, *O.c.*, p. 175; Sturtevant, *O.c.*, p. 152; H. H. Janssen, *Historische Grammatica van het Latijn*, I, Den Haag, 1952, p. 38; A. Maniet, *L'évolution phonétique et les sons du Latin ancien*[3], Louvain-Paris, 1957, p. 173.

[8] Voir Mueller, *O.c.*, p. 329; W. M. Lindsay, *The latin language*, Oxford, 1894, p. 68; Sturtevant, *O.c.*, p. 152.

[9] Nous résumerons, p. 18ss., les opinions des savants, qui d'une façon plus ou moins générale, n'admettent pas l'hiatus.

[10] Comp. L. Havet, *Manuel de critique verbale appliquée aux textes latins*, Paris, 1911, par. 741: «L'addition ou l'omission d'un tilde amène des confusions, comme *regem* pour *rege* . . . Toutefois, ce genre de faute est fréquent dès les temps byzantins, sans intervention du tilde. C'est la preuve que l'*m* finale étant muette, il y avait homophonie ».

[11] Comp. *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne*, IV, 1955, p. [23], où Dom Botte reproche aux éditeurs de la Vulgate d'avoir admis la leçon *in puluerem dormiam*, Job 67,21: « Pourquoi les éditeurs ont-ils choisi *puluerem*? Je ne le vois pas trop. Il s'agit en fait d'une pure question

admettent dans la prononciation de la basse latinité une homophonie entre des formes, telles que *rege* et *regem*, *domino* et *dominum*, *gratia* et *gratiam*.

Kirchhoff [13] est d'opinion que *-m* d.v. dans la prose de l'époque impériale a été articulé de façon à empêcher l'hiatus. Il croit pouvoir établir que déjà Cicéron aurait fait ainsi. Seelmann [14] lui a préparé la voie en affirmant que *-m* réduit aurait rempli l' hiatus. Nous nous expliquerons plus loin [15] sur les bases de cette opinion intéressante, qui est partiellement à retenir.

Ainsi se trouvent dégagées les perspectives de notre examen, qui sera divisé en trois parties: A) *M* final devant voyelle (hors pause). B) *M* final devant consonne (hors pause). C) *M* final en pause.

Il importe de situer notre position par rapport à nos devanciers. Dans A nous tiendrons compte de l'opinion de Kirchhoff, mais non sans grandes réserves. À l'encontre des linguistes, qui l'ont omise ou trop négligemment interprétée, nous mettrons la doctrine de Melissus en lumière. Dans A, B et C nous serons amenés à rejeter l'opinion de ceux qui admettent dans la littérature tardive une homophonie entre p. ex. *rege* et *regem*.

A. *M* FINAL DEVANT VOYELLE

Nous nous permettrons pour la clarté de notre exposé de décrire préalablement les quatre traitements possibles de *-m* devant voyelle.

---

d'orthographe sans importance, le *m* ne se prononçant plus ». Notons cette perplexité, qui n'empêche tout de même pas l'auteur de prendre fermement position dans la phrase immédiatement suivante.

[12] Comp. *La Règle du Maître, édition diplomatique . . . par H. Vanderhoven et F. Masai . . .*, Bruxelles-Paris, 1953, p. 70: « Il faut . . . reconnaître que, entre des formes comme *dominum* et *domino*, *gratia* et *gratiam*, *occasione* et *occasionem*, il n'existait plus dans la langue courante aucune différence de prononciation. La légère nasalisation qui, peut-être, annonçait anciennement la chute définitive de l'*m* final, n'a pu survivre au Ier siècle de notre ère ».

[13] A. Kirchhoff, *De Apulei clausularum compositione et arte quaestiones criticae*, Diss. inaug., Lipsiae, 1902, p. 7ss.

[14] E. Seelmann, *Die Aussprache des Latein nach physiologisch-historischen Grundsätzen*, Heilbronn, 1885, p. 356.

[15] Voir p. 21ss.

1. Le *-m* conserve la valeur d'une consonne pleine, produisant une liaison avec le mot suivant (Procédé–Liaison). Celle-ci peut se faire de deux manières:

a. d'une façon indiscrète: le *-m* alors est exprimé trop énergiquement, de sorte qu'il se détache de la désinence pour s'unir abusivement à la voyelle initiale du mot suivant (Procédé–Myotacisme) [16].

b. discrètement, par une rétention [17] du *-m*, par laquelle le myotacisme est évité (Procédé–Rétention).

2. Le *-m* est prononcé d'une façon réduite. Cette réduction est expliquable comme une nasalisation de la voyelle précédente (Procédé–Réduction). La rencontre de la voyelle précédente et la voyelle initiale se fait dans ce procédé comme dans le suivant. Tout au plus l'hiatus est-il un peu atténué [18].

3. Le *-m* n'est pas prononcé (est exclu), de sorte que la voyelle précédente et la voyelle initiale suivante se rencontrent (Procédé–Exclusion). Cette rencontre peut s'effectuer dans la prononciation de deux manières, par un hiatus ou par une synalèphe.

Nous avons vu déjà plus haut que les savants admettent généralement un hiatus là où après *-m* la synalèphe pour quelque raison ne s'applique pas. Il est rare que les érudits aient parlé autrement. Passons les en revue.

Seelmann [19] explique l'articulation, décrite par Quintilien, IX 4, 40 [20] de la façon suivante: le *-m* devant initiale vocalique est réduit à une spirante passagère, de caractère nasal et bilabial, proche du *w*, à un phonéme de transition soufflé, qui remplit l'hiatus. Sommer [21] trouve cette explication du *-m* réduit « verzwickt ». Elle l'est, en effet, de plusieurs points de vue. Quintilien

[16] Voir p. 26ss.

[17] Voir p. 27, 1.

[18] Voir p. 19.

[19] *O.c.*, p. 356s.

[20] *Atqui eadem illa littera, quotiens ultima est et uocalem uerbi sequentis ita contingit, ut in eam transire possit, etiamsi scribitur, tamen parum exprimitur, ut « Multum ille » et « Quantum erat », adeo ut paene cuiusdam nouae litterae sonum reddat. Neque enim eximitur, sed obscuratur et tantum in hoc aliqua inter duas uocales uelut nota est, ne ipsae coeant.*

[21] *O.c.*, p. 302.

ne parle pas d'un empêchement de l'hiatus. Dans l'articulation, qu'il vise [22], *-m* aurait conservé encore une valeur suffisante pour marquer une interruption entre la voyelle précédente et la voyelle initiale suivante, « *tantum in hoc aliqua inter duas uocales uelut nota est, ne ipsae coeant* ». Mais la synalèphe, que Quintilien exclut ici expressément, peut être supprimée par deux causes: non seulement par une liaison au moyen du *-m*, mais aussi par le maintien de l'hiatus dans l'articulation. Seelmann en expliquant Quintilien a choisi la première des deux. Mais comment l'a-t-il pu! La liaison ne s'accorde pas avec le *-m* très réduit, dont Quintilien nous parle. Elle exigerait un *-m* consonantique. L'expérience prouve que le *-m* réduit ne s'apparente pas à la semi-consonne *w*, comme Seelmann le prétend. Quand un Français prononce par exemple « *un surnom excellent* », il ne réalise pas de liaison entre le substantif et l'adjectif[23], bien qu'ils forment un bloc logique. Tout au plus, pourra-t-on concéder que l'hiatus est un peu adouci dans ce cas. Encore doit-on remarquer que dans la langue française le *-m* est privilégié, puisqu'il bénéficie de l'oxytonalité. La nasalisation de la voyelle précédente s'opère donc avec beaucoup plus de force que ne l'eût pu faire le latin barytonal, mais cependant l'hiatus subsiste. La liaison ne se réalise que dans le cas où le *-m*, qui sert de lien, est consonantique, comme par exemple dans « *un économ*[*e*] *industrieux* ».

Admettons donc plutôt l'interprétation que Leumann [24] a donnée de Quintilien, IX 4, 40. Selon lui, la voyelle nasalisée, visée par Quintilien, fait encore entendre une détente vocalique. C'est à dire qu'elle se termine comme une voyelle à part, séparée de la voyelle

---

[22] Selon Stolz–Schmalz, *O.c.*, p. 175, Quintilien parle sur l'articulation du *-m* d.v. en prose. Sturtevant, au contraire, *O.c.*, p. 152, soupçonne que le passage en question se rapporte à la prononciation du *-m* d.v. en poésie. Il se base sur le fait que les exemples, cités par Q., sont tirés de Virgile. Mais l'articulation décrite par Q. exclut la synalèphe. Comment sans elle serait-il possible de déclamer Virgile? Pour résoudre la difficulté, Sturtevant, *Transactions and proceedings of the American Association*, 46, 1915, p. 147, suppose que Q. a lu le texte de Virgile comme s'il s'agissait de prose. Cette solution ne nous semble pas très heureuse. Pourquoi ne pas admettre que Q. aurait cité ses exemples de mémoire, sans trop se soucier de leur origine.

[23] Il faut faire une exception pour les méridionaux.

[24] Stolz–Schmalz, loc. cit.

initiale suivante par une brève interruption, qui exclut la synalèphe. On pouvait donc observer entre les deux un hiatus.

Christ [25] suppose que *-m* a conservé sa nature consonantique dans les deux hexamètres d'Ennius, dans lesquels la synalèphe après *-m* ne s'applique pas: *Dum quidem unus homo Romanus toga superescit; Insignita fere tum milia militum octo*, Ann. (ed. Vahlen), 336 et 486. Dans ces deux vers, *-em* de *quidem* et *-um* de *militum* ne sont pas élidés dans une position, où un hiatus constituerait un assez grave inconvénient. Ennius l'évite avec soin.

Christ semble du même avis au sujet de quelques cas parallèles observables chez Plaute, tels que Capt. 22 *postquam belligerant Aetoli cum Aleis*, et trois fois, Mercat. 180, 479 et 888, dans la combinaison *tuam amicam*.

Leo [26] était d'opinion qu'à l'époque de Plaute et d'Ennius la possibilité de faire liaison au moyen du *-m* existait encore. Plaute en aurait profité à plusieurs reprises. Leo signale dans ses comédies 30 cas à la fin de monosyllabes, et 20 à celle de polysyllabes, dont la finale est pourvu de l'accent métrique. Il fait remarquer que les monosyllabes se dérobent parfois à l'élision dans la poésie tardive et qu'une partie d'eux conserve le *-m* dans les langues romanes.

Le raisonnement de Leo serait valable, si Plaute s'était montré partout rigoureux dans l'élimination de l'hiatus. Mais on ne saurait l'affirmer. Il est certain que Plaute se permet plusieurs fois l'hiatus prosodique après des monosyllabes, terminés par voyelle, et même l'hiatus du type *tui honoris* et *meae uxori* [27].

Les deux vers d'Ennius déjà cités seraient selon Leo [28] non pas des hiatus grecs, qui exigent une voyelle longue ou la césure,

[25] W. Christ, *Metrik der Griechen und Römer*[2], Leipzig, 1879, p. 37.

[26] Fr. Leo, *Plautinische Forschungen zur Kritik und Geschichte der Komödie*, Berlin, 1895. Nous renvoyons à la seconde édition peu changée de 1912, p. 331.

[27] Voir Hans Drexler, *Plautinische Akzentstudien*, Registerband, Breslau, 1933, p. 13ss.; Band I, Breslau, 1932, p. 110: en face des 10 cas du type *meam uxorem* se trouvent chez Plaute 11 de la forme *tui honoris* ou *meae uxori*. Avec Drexler on peut en conclure que la légitimité du type *meam uxorem* est chez Plaute hors de doute.

[28] *O.c.*, p. 331.

mais supposé un *-m* muet, de vrais hiatus latins et donc inconcevables chez Ennius.

Il faut avouer qu'Ennius par ces deux textes fournit un argument prosodique intéressant en faveur d'un *-m* consonantique. A supposer ici des hiatus, on aurait grande difficulté à les expliquer. Que penser, par exemple, de l'explication proposée par Crusius–Rubenbauer ? [29] Selon ces derniers, ces hiatus d'Ennius devraient se comprendre par analogie aux hiatus prosodiques.

Kirchhoff [30] était du même avis que Leo. *M* final d.v. aurait été pour Plaute une « *anceps littera* », fréquemment muette, mais aussi parfois empêchant l'hiatus. Cette ambivalence du *-m*, tantôt caduc et tantôt consonne pleine, reflèterait l'usage courant. La langue populaire aurait toujours conservé le *-m*, consonne pleine. La poésie classique, selon Kirchhoff, ne s'en est pas servi. La synalèphe y est de pratique quasi-universelle. Mais dans les *carmina epigraphica* de caractère populaire on en trouverait plusieurs exemples.

Nous ne saurions nous ranger à cet avis. Diehl [31] a trouvé 33 désinences en *-m* non élidables « *extra caesuram* », qui pour autant qu'on puisse les dater, appartiennent à l'époque tardive. Or, si la poésie épigraphique en général avait tendance à éviter l'hiatus, on serait tenté d'admettre pour ces 33 cas un empêchement du hiatus sous la forme d'un *-m* consonantique. Mais il n'en est rien. Diehl [32] registre même 113 hiatus entre deux voyelles « *extra caesuram* ».

Le *-m* empêchant l'hiatus, selon Kirchhoff [33], est encore manifeste dans la prose rythmique d'Apulée. Cette constatation a beaucoup plus de force. Apulée a le souci d'éviter l'hiatus, mais il écrit sans scrupule *-m* d.v. en position non élidée. En tout cas, Kirchhoff

---

[29] Fr. Crusius, *Römische Metrik*[2], bearbeitet von H. Rubenbauer, München, 1955, p. 17.

[30] *O.c.*, p. 13ss.

[31] E. Diehl, *De m finali epigraphica*, Lipsiae, 1899 (*Jahrbücher für classische Philologie* p.p. A. Fleckeisen, Suppl. 25,1), p. 135–139.

[32] *O.c.*, p. 162ss.

[33] *O.c.*, p. 9ss.

[34] *Le Musée Belge*, VII, 1903, p. 76ss.

compte dans les Métamorphoses 72 fins de phrase, dans lesquelles *-m* plus voyelle initiale suivante occasionnerait une mauvaise clausule, si la désinence était élidée, mais en produit une bonne, pourvu que *-m* se prononce pleinement.

De Jonge [34] s'est opposé à la conclusion de Kirchhoff. Elle s'imposerait d'après lui seulement « s'il était prouvé que (Apulée) s'est montré rigoureux dans l'observance des clausules métriques; or, il semble que cette rigueur ne soit pas très grande ».

Malgré cette critique, le nombre de 72 clausules, qui présentent l'alternative soit d'être mauvaises au point de vue du rythme soit de comporter un hiatus [35], nous semble si élevé, que même avec moins de rigueur il ne se justifierait pas. Bernhard [36] aussi, en 1926, était de cet avis. Mais attendons qu'un spécialiste de la prose rythmique ait fait la lumière sur ce point.

Kirchhoff, en outre, admet la liaison au moyen du *-m* pour toute la prose tardive et même pour Cicéron. Il appuie cette opinion sur les témoignages de quelques grammairiens et rhétoriciens antiques. Cette partie de son travail appelle des réserves, que nous formulerons en bref.

Cicéron, selon Kirchhoff [37], s'est expliqué longuement sur la rencontre des voyelles finales et initiales. Il a parlé, *Orator* 153, de l'élision du *s* final, mais il se tait constamment sur *-m*. Kirchhoff y voit un indice que pour le grand orateur *-m* empêchait l'hiatus.

Cette déduction nous semble peu probable. Il est très possible que Cicéron se soit tû sur *-m*, puisque les littérateurs de son temps étaient tous d'accord sur la manière de le traiter devant voyelle.

---

[35] Précisons que ce hiatus se trouverait presque toujours à l'intérieur même d'un pied métrique. On ne pourrait donc appliquer la loi formulée par Th. Zielinski, *Das Clauselgesetz in Ciceros Reden*, Leipzig, 1904, *Philologus*, Supplementbd. IX: 5, p. 684, selon laquelle Cicéron aurait admis l'hiatus dans ses clausules à la diérèse, entre deux pieds métriques. Par ailleurs, les exemples donnés par Zielinski se rapportent tous à la clausule du type ditrochée, précédée d'une base crétique. Or, selon Hagendahl, *O.c.*, p. 45, cette base chez Cicéron n'est pas du tout nécessaire. Le ditrochée lui-même suffit à former la clausule. L'hiatus, dont parle Zielinski, ne figure donc pas obligatoirement à l'intérieur de la clausule.

[36] M. Bernhard, *Der Stil des Apuleius von Madaura*, Stuttgart, 1927, p. 244ss.

[37] *O.c.*, p. 9.

Prononcer *-m* d.v., ou en tout cas le prononcer sans réduction, était sans doute considéré comme un abus. On ne saurait comprendre autrement l'orthographe spéciale inventée peu après l'époque de Cicéron par Verrius Flaccus. Velius Longus nous raconte que ce grammairien du temps d'Auguste a prescrit d'écrire *-m* d.v. seulement à moitié (ɱ), « *ut appareret exprimi non debere* » [38].

Kirchhoff s'autorise de Quintilien IX 4, 40 en adoptant l'interprétation de Seelmann. Mais, nous l'avons précisé [39], la théorie de ce savant sur *-m* remplissant l'hiatus ne mérite aucun crédit. Elle est d'ailleurs actuellement tout à fait abandonnée.

Plusieurs grammairiens, Velius Longus [40] et Caesellius [41] au IIe siècle, et Diomedes [42] au IVe, disent que *-m* d.v. n'était pas prononcé. Kirchhoff se défait à bon marché de leur témoignage en remarquant: « *Sic hi intelligendi esse videntur, ut parum tantum litteram m expressam esse dicere velint* » [43]. Concédons que peut-être le jugement de ces grammairiens pourrait se ramener au procédé du *-m* réduit de Quintilien. Mais, même à les interpréter ainsi, on n'obtient pas un *-m* susceptible d'éviter l'hiatus.

Kirchhoff dispose pourtant, même après élimination de ces appuis insuffisants, d'autres ressources encore. Les grammairiens Annaeus

---

[38] H. Keil (*Grammatici latini*, I–VII, Lipsiae, 1857–1880), VII 80, 17ss. Verrius Flaccus exigeait-il vraiment que cette orthographe spéciale fût de règle partout en prose et en poésie, ou seulement en cas de synalèphe? Le contexte, bien que concernant d'une façon particulière les « synaliphas », ne décide pas en faveur d'une restriction. Par ailleurs la teneur absolue du précepte s'y oppose: « *ut, ubicumque prima uox m littera finiretur, sequens a uocali inciperet, m non tota, sed pars illius prior tantum scriberetur, ut appareret exprimi non debere* ». Aussi Corssen, *O.c.*, p. 265, Stolz–Schmalz, loc. cit. et Sturtevant–Kent, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 46, 1915, p. 146, parlent-ils de ce précepte comme si Verrius avait eu en vue une application générale.

[39] Voir p. 18s.

[40] Keil, VII 54,4ss.: « . . . *cum dicitur 'illum ego' et 'omnium optimum', illum et omnium aeque m terminat, nec tamen in enuntiatione apparet* ».

[41] Le passage de Caesellius a été conservé dans le traité *De Orthographia* de Cassiodore, Keil, VII 206, 17ss.: « *M litteram, ad uocales primo loco in uerbis positas si accesserit, non enuntiabimus;* ».

[42] Keil, I 453, 9ss.: « *(m littera) . . . scribitur quidem, non autem enuntiatur, ut 'quosque tandem abutere'* ».

Cornutus, Melissus (cité par Servius et Pompeius) et Consentius [44] parlent expressément d'un *-m* articulé sans réduction. En tenant compte de leurs témoignages, on est bien obligé de ne pas rejeter entièrement la position de Kirchhoff. Le *-m* d.v., consonne pleine empêchant l'hiatus, a existé, mais l'étendre à tous les grammairiens, à tous les prosateurs de l'Empire, ainsi que Kirchhoff l'a fait par ses interprétations abusives, est une opinion indéfendable.

Nous avons passé en revue les érudits, qui admettent d'une façon plus ou moins générale un *-m* empêchant l'hiatus: Seelmann, Christ, Leo, Kirchhoff. Nous exposerons maintenant notre propre position.

Une seule solution nous semble plausible: la latinité tardive [45] a connu en somme deux procédés à l'égard du *-m* d.v., non seulement celui de l'exclusion ou de la réduction du *-m*, mais aussi celui de la liaison.

Nous n'aurons pas besoin de nous appesantir sur le premier procédé. Il est établi. Nous nous contenterons de résumer les arguments les plus importants:

la pratique générale de la synalèphe dans la poésie métrique; son application fréquente en prose rythmique;

les préceptes des grammairiens Verrius Flaccus, Annaeus Cornutus, Quintilien, Velius Longus, Caesellius, Diomedes [46] et Donatus [47];

le soin, enfin, avec lequel beaucoup d'auteurs évitent *-m* d.v. en position non élidable, prouvant qu'ils considéraient ce cas comme un hiatus.

---

[43] *O.c.*, p. 9.

[44] Voir au sujet de ces grammairiens plus loin, p. 25ss.

[45] C'est à dire, en tout cas, du IIe au VIe siècle, limites approximatifs entre lesquels nous avons trouve des *-m* irréguliers empêchant l'hiatus. Voir plus loin, p. 30 à 33.

[46] Nous avons parlé et parlerons encore de Verrius Flaccus, p. 23 et 25, d'Annaeus Cornutus, p. 25s., de Quintilien p. 18s., et des trois grammairiens suivants p. 23.

[47] Dans son commentaire sur Térence, Adelphoe II 1, 53 (Wessner, II p. 45–46): « *Mussitare enim proprie dissimulandi causa tacere est, uel a muto uel ab M, quae (est) littera nimium pressae uocis ac paene nullius adeo, ut sola omnium, cum inter uocales inciderit, atteratur atque subsidat. Hinc Virgilius* (Aen. XII 657) '*mussat rex ipse Latinus*' ».

Ruricius de Limoges, mort vers 507, fournit une bonne illustration du procédé d'exclusion dans le latin tardif. Selon Hagendahl [48], cet auteur évite rigoureusement l'hiatus dans ses clausules. Il ne mentionne que trois exceptions: II 32 (Krusch [48bis], p. 416, 25) *dīgnum ēst sōspitō;* II 35 (421, 11) *dēbeāt dē amīcō;* II 7 (382, 4) *pótius quam honóri*. On peut légitimement en induire que Ruricius évite *-m* d.v. en position non élidable, comme provoquant pour lui un hiatus.

Défendons maintenant l'existence du procédé-liaison. Premièrement les textes des grammairiens, qui plaident en sa faveur, seront examinés en détail.

Le premier témoin, encore implicite, est Verrius Flaccus, dont nous avons mentionné déjà plus haut le précepte d'écrire *-m* d.v. à moitié, « *ut appareret exprimi non debere* » [49]. Cette règle originale est preuve que quelques uns s'écartaient de la norme en exprimant *-m* devant voyelle. Ces gens étaient probablement inhabiles à distinguer dans la lecture les deux *-m* d.v. et devant consonne. Ils commettaient l'erreur d'exprimer le premier aussi bien que le dernier. Ici le *-m*, consonne pleine, se présente comme un abus. L'orthographe étrange de Verrius Flaccus se comprend comme signal d'alarme, qui devait y obvier.

Un peu plus tard, Annaeus Cornutus, au Ier siècle, témoigne de l'existence du *-m* d.v. prononcé. Mais de même que Verrius Flaccus, il n'y voit qu'un excès. Il se plaint à un ami de la mauvaise prononciation de ses contemporains: « *Animaduerti quosdam, Aemili amice, eruditos etiam m litteram nec ubi oporteat* (devant consonne) *dicentes nec ubi oporteat* (devant voyelle) *supprimentes* » [50]. Ainsi, même parmi les érudits, il existait des personnes confondant les deux *-m* d.v. et devant consonne. Ils commettaient la faute de prononcer l'un et de supprimer l'autre. Cornutus s'exprime très

---

[48] H. Hagendahl, *La correspondance de Ruricius*, Göteborg, 1952, p. 34, note 5.

[48bis] *Ruricii epistulae*. Rec. et emend. Bruno Krusch (*Monumenta Germaniae historica. Auct. ant.*, T. VIII, Berolini, 1887).

[49] Voir p. 23.

[50] Keil, VII 147, 24s.

sévèrement sur le compte du *-m* d.v. prononcé: « *durum et barbarum sonat* »[51]. Comment expliquer ce jugement?

Normalement le *-m* ne comportait pas une forte résonance[51 bis]. Mais à supposer une liaison indiscrète, il participait à l'énergie de la voyelle initiale suivante. Par exemple *autem eius* était en ce cas prononcé *autemeius*, ce qui, outre l'inconvénient d'être « dur et barbare », avait encore celui de changer *autem eius* en *aute meius*. C'est le phénomène, appelé myotacisme, dont le texte d'Annaeus Cornutus nous présente un premier témoignage implicite.

On trouve ce dernier explicité d'une façon aussi claire que possible dans la doctrine du grammairien Melissus (vers 120 après J.C.), qui nous a été conservée par Pompeius (Ve siècle) et se retrouve encore en abrégé dans le commentaire *in Donatum* de Servius[52] (IVe siècle). Suivons le texte de Pompeius: « *Myotacismus est, quotiens inter duas uocales m positum exprimitur . . .* ». *Exprimere* a ici un sens emphatique, c'est à dire, « *prononcer trop énergiquement* », de cette façon qui déplaisait déjà à Annaeus Cornutus. La conséquence en était que *-m* se détachait de la désinence pour s'unir à la syllabe initiale du mot suivant: « *Non enim uideris dicere 'hominem amicum', sed 'homine mamicum', quod est incongruum et inconsonans. Similiter uideris dicere 'oratore moptimum'.* Après cette introduction Pompeius fait appel à l'autorité de Melissus: « *Bonam rationem dixit Melissus, quo modo uitandum est hoc uitium, ne incurramus in aliud uitium. Plerumque enim aut suspensione pronuntiatur aut exclusione: suspensione pronuntiatur*

[51] Keil, VII 148, 3. Cette conception se retrouve dans la définition donnée par quelques grammairiens du IIIe au Ve siècle, de l'*ecthlipsis* (= l'élision de *-am*, *-em* etc. devant voyelle initiale). Par exemple Pompeius, Keil, V 298, 29s.: « *ecthlipsis, id est consonantium aspere cum uocalibus concurrentium dura difficilisque conlisio* ». A peu près de même manière s'expriment Charisius, Keil, I 279, 12.; Diomedes, ibid., 442, 25s.; Donatus, Keil, IV, 396, 27s.; Ps.-Probus, ibid., 264, 10ss.; Marius Victorinus, Keil, VI 66, 13ss.

[51 bis] Comp. Pline l'Ancien, fragm. ex libro I *Dubii sermonis*, (A. Mazzarino, Grammaticae Romanae fragmenta aetatis Caesareae, I, Augustae Taurinorum, 1955, p. 234): « *M obscurum in extremitate dictionum sonat, ut 'templum', apertum in principio, ut 'magnus', mediocre in mediis, ut 'umbra'* ». Ce texte a été repris littéralement par Priscien, Keil, II 29, 15s.

[52] Keil, IV 445, 14ss.

si dicas 'hominem amicum', 'oratorem optimum', aut certe si uelis excludere, 'homine amicum', 'oratore optimum'. Nos quid sequi debemus? Quid? Per suspensionem tantummodo. Qua ratione? Quia, si dixeris per suspensionem 'hominem amicum', et hoc uitium uitabis, myotacismum, et non cades in aliud uitium, id est in hiatum. Nam si uolueris dicere 'homine amicum', uitas quidem myotacismum, non tamen uitas hiatum »[53].

Nous relèverons quelques points de ce texte capital:

1. Le procédé recommandé (« *per suspensionem* ») fait éviter l'hiatus. Il ne saurait être confondu, comme Sommer[54] le laisse entendre, avec celui du *-m* réduit, qui revient à la nasalisation de la voyelle précédente. Ce *-m* pourrait tout au plus attenuer l'hiatus[54bis]. Du reste, la réduction et la suspension, ou mieux rétention[55], sont d'origine tout différente. La première a existé depuis le latin ancien. La dernière, au contraire, est plutôt une innovation[56], qui se comprend comme correction du myotacisme. Ce barbarisme est au fond une liaison indiscrète. La « *suspensio* » à son tour présente dans la doctrine de Melissus tous les traits d'une liaison discrète. L'écriture quasi-phonétique, dont le grammairien se sert, a respecté le *-m* dans les exemples de la *suspensio*. Pourquoi donc y voir un *-m* réduit? Non, on évitait simplement de faire participer le *-m*, qui d'ailleurs était articulé comme consonne pleine, à l'énergie de l'Anlaut suivant.

2. La remarque « *plerumque enim aut suspensione pronuntiatur aut exclusione* » ressort de l'expérience quotidienne. Elle n'a rien à voir avec le domaine de la théorie abstraite, où les grammairiens se fourvoient facilement. On peut se demander si les mots cités proviennent directement de Pompeius ou si celui-ci se fonde sur une expérience de Melissus. La dernière réponse est plus plausible, puisqu'on ne saurait détacher la phrase du corps de doctrine suivant.

Le myotacisme est connu par d'autres témoignages de gram-

---

[53] Keil, V 287 7ss.

[54] *O.c.*, p. 301.

[54bis] Voir plus haut, p. 18s.

[55] Voir plus haut, p. 18.

[56] Voir sur la genèse de la « *suspensio* », plus loin, p. 28s.

mairiens [56bis] encore. Citons en, pour finir, le plus important, celui de Consentius (Ve siècle): « *Sicut plerumque passim loquuntur* '*dixera millis*' [57], '*specie maceti*', '*facie maiacis*' [57bis]''. L'intercalation d'un mot à initiale consonantique remédiait selon Consentius le mieux à ce vice. Donc: « *dixeram tunc illis, speciem boni aceti, faciem furentis Aiacis* ». Soulignons l'expression « *plerumque passim* », qui dépasse le cadre de la théorie pour rejoindre celui de l'observation courante incontestable. Elle suppose une extension considérable du myotacisme et par conséquent elle est la preuve irrécusable de l'articulation du *-m* d.v. au cours du Ve siècle.

Après avoir examiné tous ces témoignages, l'existence du *-m* articulé d.v. s'impose. Mais alors une question difficile se présente au sujet de sa genèse. Remonte-t-il au latin ancien? C'est peu probable. L'existence de ce *-m* chez Ennius et Plaute [58], n'est pas certaine. Mais même à la supposer, on ne saurait trouver nulle part d'indices d'une continuité sur ce point entre latin ancien et tardif. Kirchhoff [58], cependant, admet cette continuation. Elle reposerait, selon lui, sur la prononciation courante, qui aurait conservé *-m* empêchant l'hiatus du temps de Plaute à celui d'Apulée et plus tard encore. La prosodie de Plaute démontrerait que *-m* d.v. à son époque était une « *anceps littera* », tantôt élidée, tantôt articulée [60]. La prose aurait retenu les deux possibilités. La poésie, au contraire, ne supportant pas une telle alternative, se serait cantonnée après Ennius dans la pratique de la synalèphe.

Cette manière de voir de Kirchhoff est séduisante mais malheureusement elle ne trouve pas d'appui dans les documents. Si elle était exacte, l'on s'attendrait à trouver *-m* d.v. plus résistant dans les inscriptions. Or, il n'en est rien. Dans celles de Pompéi, datant de l'époque de transition entre latin ancien et tardif, *-m*

[56bis] Pompeius, Keil, V 298, 29ss.; Diomedes, Keil, I 453, 9ss. Comparer aussi les textes cités dans la note 51.

[57] Le texte de Keil porte *dixeram illis*. Kirchhoff, *O.c.*, p. 8, l'a corrigé à juste titre en notant: « *perversam esse Keilii distinguendi rationem non negare potest, qui Pompei disputationem de myotacismo intellexit . . .* ».

[57bis] Keil, VII 394, 7ss.

[58] Voir plus haut, p. 21ss.

[59] *O.c.*, p. 13ss.

[60] Voir plus haut, p. 21s.

est caduc en toute position [61]. Le *-m* d.v. n'est pas soumis à un traitement à part. On doit remarquer, en outre, que les 33 *-m* non élidables « *extra caesuram* », enregistrés par Diehl dans les *carmina epigraphica* [62], comme nous l'avons précisé plus haut, appartiennent à l'époque tardive. On ne saurait donc y trouver un argument en faveur de la continuation en question.

Enfin, nulle part chez les auteurs on ne trouve *-m* empêchant l'hiatus attribué à la *prisca latinitas*. Au contraire, Quintilien IX 4, 39 racontant que Caton prononçait « *diee* » au lieu de *diem* contredit une telle affirmation. On ne peut donc soutenir le procédé-liaison comme un archaisme.

À nous baser sur le peu de données dont nous disposons, il semble que le *-m* articulé d.v. n'apparaît qu'à l'époque classique. Il s'y présente à notre observation comme un abus, dont les causes se laissent deviner. Nous pensons à plusieurs possibilités: le *-m* étant articulé d.c. [63], on en venait à le faire également d.v.; par hypercorrectisme; inhabileté; en vertu de la loi du moindre effort (tendance nivellante); et enfin pour éviter l'hiatus. Cette dernière raison a poussé Melissus, cité favorablement par Servius et Pompeius, à acquiescer au procédé, mais sous la forme amendée de la *suspensio* [64].

Le *-m* d.v., articulé comme consonne pleine, a eu une longue histoire, qui à partir du temps d'Auguste se dessine. Abus à l'origine, le procédé a été admis et corrigé plus tard par l'École. La doctrine de Melissus en a sauvegardé le témoignage. Pouvons nous suivre ses traces dans la littérature tardive? Des recherches ultérieures seront pour cela nécessaires, mais nous pouvons indiquer déjà quelques résultats. De toute vraisemblance le procédé a été adopté par des auteurs, qui ne se souciaient pas trop de la sévère tradition littéraire. Il est remarquable qu'un auteur précieux comme Ruricius [65] se soit tenu au procédé du *-m* faisant hiatus et remarquable aussi que l'on puisse discerner l'autre *-m* empêchant

---

[61] Voir Väänänen, *O.c.*, p. 76.
[62] Comp. plus haut, p. 21.
[63] Voir plus loin, p. 33ss.
[64] Comp. plus haut, p. 27s.
[65] Comp. plus haut, p. 25s.

l'hiatus chez Apulée [66] et dans les écrits d'auteurs chrétiens de style populaire. Leurs manuscrits contiennent des *-m* irréguliers [67], qui ont grande chance d'être authentiques. Ils s'expliquent moins syntaxiquement que comme des libertes euphoniques; ainsi en français « son âme », « a-t-on » etc. Nous en donnerons maintenant des exemples, tirés d'une collection qui n'a pas la prétention d'être complète.

Passio SS. Perpetuae et Felicitatis

7,4 *uūlnŭs īn fāciĕm ēiŭs*: sic Cod. I, Van Beek [68], 20,7 *facie*. Le *-m* irrégulier a permis à l'auteur d'éviter, non seulement l'hiatus mais aussi le dispondée, écarté généralement dans la prose métrique.

Vita Antonii (Traductio antiquissima)

En clausule:

Cursus planus:

23(38.12) *Si . . . inuenerint munitam animam in fidem et spém intelléctus, de cetero . . .* Sic le ms; Garitte [69] *fide et spe.*

52(61.15) *a uariam affectionem ipsius.* Le ms porte *-m . . . -m*; Garitte *-a . . . -e.*

78(80.5) *in sophisticis sermonibus et contentionem ex ipsis.* Sic le ms; Garitte *contentione.* L'asymétrie résultant du *-m* ne doit pas trop nous étonner. C'est un phénomène assez répandu dans le latin vulgaire.

82(83.5–6) *sedens in montem et uidens, . . .* Sic le ms; Garitte *monte.*

---

[66] Comp. plus haut, p. 21s.

[67] Irrégulier se dit par rapport à une norme, ici celle de la syntaxe moyenne des auteurs tardifs cultivés. En ce sens, le *-m* libre occasionne des constructions irrégulières, telles que *ab, de, ex, in, pro* et *sine* avec l'accusatif au lieu de l'ablatif; l'adjectif ou le substantif neutre en *-em* à la place de *-e*; l'accusatif en fonction du nominatif etc. Parfois l'emploi du *-m* euphonique n'est pas d'un point de vue syntaxique à proprement dire irrégulier mais seulement plus ou moins facultatif, p. ex. l'accusatif de relation, *indigere, carere* et semblables avec l'accusatif à la place de l'ablatif.

[68] C. J. van Beek, *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis . . .*, Disputatio inauguralis, Noviomagi, 1936.

[69] G. Garitte, *Un témoin important du texte de la vie de S. Antoine par S. Athanase, la version latine inédite des archives du chapitre de S. Pierre à Rome*, Bruxelles-Rome, 1939.

Cursus tardus:

44(55.4) *in unanimitatem in inuicem.* Sic le ms; Garitte *unanimitate.*
81(82.5) *famam Antonii.* Sic le ms; Garitte *Nam (iit) et usque ad reges fama Antonii.*

Cursus Velox:

82(83.24) *factum est conuentus Arianorum et rapinam ecclesiarum,* ... Sic le ms; Garitte *rapina.*
85(86.9) *unde enim homini inlitterato ... tantam et talem mentem,* ... Sic le ms; Garitte *tanta et talis mens.* On retrouve cet accusatif elliptique par exemple chez Plaute et Horace dans des tours interrogatifs appartenant au parler d'usage. La langue littéraire préférait en ce cas le plus souvent le nominatif.

Hors clausule:

34(47.20–21) *huiusmodi enim animam habebit* ... Sic le ms; Garitte *anima.*
61(68.21) *in montem hic foris circa flumen,* ... Sic le ms; Garitte *monte.* Le *-m* empêche l'hiatus et en même temps effectue une rime imprécise avec *flumen.*
66(71.17–18) *in montem enim sedens solus* ... Sic le ms; Garitte *monte.*
70(75.1) *Nam et in ciuitatem ipsam* ... Sic le ms; Garitte *-e -a.*

Augustinus

Sermo 60 (Lambot [70], p. 37, 28ss.) *in imáginem ámbulat* (Ps. 38,7). Sic à trois reprises dans quelques mss; Lambot *imagine.*
Ibidem (p. 38,40) *Ideo miseratus hominem in imáginem ámbulántem, uera fatentem, uana sectantem.* Sic Codd. L, M, N et T (avec *-m* pointé); Lambot *imagine.* Relever le cursus velox.
Sermo 56 (Verbraken [71], p. 31, 153) *ipsum panem quotidiánum éget díues...* Sic d'après la majorité des mss; Codex alpha 3, seconde main, et Cod. epsilon -o -e -o.

[70] C. Lambot, *Les sermons LX et CCCLXXXIX de S. Augustin sur l'aumône,* Revue bénédictine 58, 1948, p. 23ss.

[71] P. Verbraken, *Les sermons CCXV et LVI de S. Augustin, De symbolo et De oratione dominica,* Rev. bén., 68, 1958, p. 5ss.

Sermo 215 (Verbraken, p. 22,93) *carnem humanitatis indutus aduenit*, . . . Sic la majorité des mss; Verbraken *carne*.
Sermo 343 (Lambot [72], p. 29,44) *sub quam arborem* . . . Sic K (la « collection cartusienne »); Lambot *sub qua arbore*.
Adversus Fulgentium Donatistam (Lambot [73], p. 197,23) *corripiet me iustus in misericordiám et íncrepábit mé* (Ps. 140,5). Sic Cod. T; Lambot *misericordia*. Le cursus est du type *esse uideamini*.

Sermones homiliarii Floriacensis

Leclercq [74], p. 56,113 *ut illum semper in memóriam hábeámus*. Sic hom. Floriacense. Leclercq *memoria*.
P. 61,78–79 *In sanctum enim Pascha Christus* . . . *surrexit, in Pentecosten, hoc est hodie, Spiritus Sanctus nobis aduenit*. Leclercq *sancto* . . . *Pentecoste*.

Eusebius Emisenus (Versio latina)

VII,14 (Buytaert [75], I, p. 185,6) . . . *et quia non in cárnem ámbulámus*. Sic le ms; ed. *carne*.
VIII,10 (ibid., p. 204,23) *non orationem indigens*. Sic le ms, première main; la seconde main et l'éditeur *oratione*.
IX,8 (ibid., p. 219,17) *Filius est et imitatiónem est Génitóris*. Sic le ms, prem. main; la sec. et l'éd. *imitatio*.
X,21 (ibid., p. 253,24) *In princípium érat uérbum*, et . . . Sic le ms; ed. *principio*.
XI,18 (ibid., p. 269,9) *discipuli uirtutis eminéntiam óbstupuérunt*. Sic le ms; ed. *eminentia*.
XI,25 (273,20) *Filius, qui potestatem habuit ex uirginem accipere contra naturam*, . . . Sic dans le ms, avec le *-m* de *uirginem* pointé; ed. *uirgine*.

---

[72] C. Lambot, *Le sermon CCCXLIII de S. Augustin « De Susanna et Ioseph »*, Rev. bén., 66, 1956, p. 20ss.

[73] C. Lambot, *L'écrit attribué à S. Augustin Adversus Fulgentium Donatistam*, Rev. bén. 58, 1948, p. 177ss.

[74] J. Leclercq, *Les inédits africains de l'homiliaire de Fleury*, Rev. bén. 58, 1948, p. 53ss.

[75] E. M. Buytaert, *Eusèbe d'Emèse, Discours conservés en latin* (*Spicilegium Sacrum Lovaniense*, Ét. et Doc., fasc. 26 et 27), I–II, Louvain, 1953–1957.

XIV,23 (ibid., p. 339,20) *Sed quid patiuntur? Linguam enim irreligiosi sunt.* Sic le ms; ed. *Lingua.*
XV,11 (ibid., p. 352,1) *O insania! Putauit quia et Domino omnium ex dationem opum suaderet, . . .* Sic dans le ms, avec le *-m* de *dationem* pointé; ed. *datione.*
XVI,7 (ibid., p. 366,20) *Aperte clamántem euángelístam, opus non est lectione, quae dubitationem . . . facit.* Sic le ms, prem. main; ed. *clamante euangelista.*
XVII,5 (ibid., p. 373,25) *Si enim occultantem Adam peccatum Deus reuelat, . . .* Sic le ms; ed. *occultante.*
XVIII,30 (Buytaert, II, p. 28,5 *natus est Ioseph, ille bonus undique, corpore tantum quantum testatur quae uicta est; mentem autem quantum testatur pater . . .* Sic Codd. H et P; Cod. C et ed. *mente.*
XIX,12 (ibid., p. 53,1) *In Antiochenorum illam urbem Romanus quidam exstitit martyr.* Sic. Codd. C et P; ed. *illa urbe.*
XIX,38 (ibid., p. 75,17) *illius mulieris lusus in memoriam erit.* Sic Codd. H et P; ed. *memoria.*

Victor Vitensis

III,71 (CSEL, VII 107,12–13) *ex Donatianorum heresím ad éos uéniéns.* Le cursus est du type *esse uideamini.*

B. *M* FINAL DEVANT CONSONNE

On s'accorde sur le fait qu'à partir de l'époque d'Ennius *-m* d.c. conservait dans la littérature une certaine valeur [76]. Comment expliquer autrement que *-m* et la consonne initiale suivante aient fait position dans la poésie et en prose métriques? Par ailleurs les grammairiens le disent expressément.

Annaeus Cornutus au premier siècle affirme que devant un mot à initiale consonantique le *-m* « *seruat litterae sonum* » [77].

La même constatation chez Caesellius (temps d'Hadrien): *-m* se fait entendre, mais il est préférable de le prononcer comme *n*: « *tunc pro m littera n litterae sonum decentius efferemus* » [78]. Caesellius

---

[76] Voir p. 16, note 5.
[77] Keil, VII 148, 3.
[78] Keil, VII 206, 19s.

recommande ici une articulation, qui se rapproche sans doute beaucoup d'un *-m* réduit.

La réduction du *-m* d.c. se dégage encore plus d'un texte contemporain de Velius Longus: « *Nam quibusdam litteris deficimus, quas tamen sonus enuntiationis arcessit, ut cum dicimus 'uirtutem' et 'uirum fortem consulem Scipionem', peruenisse fere ad aures peregrinam litteram inuenies* »[79].

Diomedes cependant au IVe siècle ne sait rien d'une réduction du *-m* devant consonne. Après avoir déclaré que *-m* d.v. était écrit, mais non prononcé, il continue: « *tunc autem pronuntiamus m litteram, cum sequitur uocalis loco consonantis posita, ut est 'cum Iuno aeternum s. s. p. u.'* (Aen., I 36) »[80].

M final réduit d.c. se comprend, puisqu'il était en cette position soumis à l'influence du sandhi. Même parmi les « *eruditi* » la loi du moindre effort s'opposait à une stricte observance de la règle littéraire. Nous l'entendons dire par Annaeus Cornutus: « *Animaduerti quosdam, Aemili amice, eruditos etiam m litteram nec ubi oporteat dicentes, nec . . .* »[81]. Eu égard à ce texte l'on peut à bon droit, admettre deux manières de traiter *-m* d.c.: l'articulation soignée et une autre plus nonchalante, qui avalait ou réduisait beaucoup de *-m* devant consonne. Le texte de Caesellius, conseillant de prononcer *-m* d.c. sous forme de *n*, pourrait être une tentative de juste milieu entre les deux. Ce que Velius Longus nous raconte, se rapporte vraisemblablement à une prononciation assez réduite.

L'articulation soignée peut être conjecturée raisonnablement en quelques cas spéciaux: poésie métrique, clausule métrique, mots en *-m* d.c. coopérant à une rime ou assonance.

Relativement à *-m* d.c. dans la poésie métrique traditionelle, nous disposons tout d'abord du témoignage cité plus haut de Diomède. Il est remarquable que le grammairien prend comme exemple un passage de Virgile. En effet dans ce genre littéraire l'influence du sandhi doit avoir été minime à cause de la lente et solennelle récitation qu'exigeait l'hexamètre. Une bonne diction

---

[79] Keil, VII 54, 13ss.
[80] Keil, I 453, 12ss.
[81] Keil, VII 147, 24s.

du *-m* avait, du reste, l'avantage de faire très bien ressortir l'allongement par position. Ce dernier, il est vrai, trouve à la rigueur dans le *-m* réduit une explication suffisante, puisque la voyelle nasalisée aurait été équivalente à une longue [82]. Mais nous nous demandons si cette solution s'accorde avec la sensibilité euphonique des anciens. Elle amasserait, ce qui est invraisemblable, un grand nombre de voyelles nasalisées dans les poèmes métriques de l'Antiquité.

* * *

La plupart de ces raisons valent également mutatis mutandis pour la clausule métrique, ou pour la clausule d'auteurs qui respectent les lois métriques.

Les mots en *-m*, coopérant à une disposition de sons identiques, se trouvent presque toujours en fin de phrase ou de kôlon. Parfois pourtant on en rencontre aussi à l'intérieur des kôla. La rime ou l'assonance leur confèrent pour ainsi dire une sorte d'accent oratoire. En tout cas le mot exige d'être mis en relief [83], ce que seule pouvait produire une articulation plus accusée.

Nous avons recontré des *-m* irréguliers, confirmant notre supposition au moins pour les deux derniers cas: parfois un tel *-m* rend la scansion du vers ou de la clausule conforme aux bonnes règles, d'autres fois il termine un mot de façon à produire une rime ou quelque effet euphonique.

Nous avons noté deux clausules métriques remarquables chez Jérôme, dont la première dans le Psautier selon les Hébreux, ps. 36,2 *olūs uĭrĭdēm mārcēscēnt*. Grâce au *-m* irrégulier de *uiridem* faisant position, cette clausule respecte les règles de la métrique. C'est un dispondée, (précédé ici d'un dactyle), forme libre du ditrochée, dont le pourcentage chez Jérôme s'élève à 4,2, tandisque la fréquence de la forme normale est chez lui 15,3 % [84]. Dom

---

[82] Voir Sommer, *O.c.*, p. 302; H. Janssen, *Historische Grammatica van het Latijn*, I, Den Haag, 1952, p. 39.

[83] Voir p. 41, note 100.

[84] Comp. au sujet des pourcentages H. Hagendahl, *La correspondance de Ruricius*, Göteborg, 1952, p. 47 et 35.

Botte [85] voit dans la forme *uiridem* une orthographe défectueuse de date postérieure, mais les éditeurs du *Psalterium iuxta Hebraeos* avaient bonne raison de la retenir, puisqu'elle a été transmise par trois des quatre familles de manuscrits [86].

L'autre clausule se trouve dans la Vulgate, Job 7,21 *in pūluĕrēm dōrmĭăm* [87]. Ici le *-m* anormal de *puluerem* est indispensable pour réaliser le cursus du type dicrétique, dont la fréquence chez Jérôme est de 18,1 %. De nouveau Dom Botte [88] ne voit dans ce *-m* inattendu de *puluerem* qu'une « pure question d'orthographe ».

Si Jérôme dans ces deux clausules avait prononcé *uiridem* et *puluerem* de la même façon que *uiride* et *puluere*, on pourrait lui reprocher de commettre une irrégularité syntaxique pour le seul plaisir de prouver graphiquement son savoir prosodique.

Puis, chez Paulin de Nole, Carmen VII,5 *sed córde tóto fíxus ín legém Deí*, on rencontre un accusatif irrégulier *legem* assurant la bonne scansion de ce sénaire iambique, puisque *-em* est long par position. À supposer l'homophonie de *legem* et *lege*, on devrait admettre que Paulin ait réalisé dans ce vers une prosodie sans valeur acoustique, ce qui nous semble invraisemblable.

Citons maintenant quelques exemples de *-m* irréguliers d.c. coopérant à une disposition de sons identiques.

Lucifer Calaritanus

Moriendum esse pro Dei Filio, cap. I (Hartel [89], p. 284,20–21) *Christianos uero ad aeternam uenturos requiem, incorruptibilem regnum consecuturos fixum . . . habere te uolumus.* La leçon *incorruptibilem*, sans raison émendée par Hartel en *-e*, est une partie

[85] *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne*, IV, 1955, p. [29].

[86] Voir ce passage dans *Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos*, ed. H. de Sainte-Marie, Rome, 1954 (*Collectanea biblica latina*, 11).

[87] Voir ce passage dans *Biblica Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem, cura et studio monachorum Abbatiae pontificiae S. Hieronymi in Urbe O.S.B. edita*, Vol. IX, Rome, 1951.

[88] *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne*, IV, 1955, p. [23].

[89] *Luciferi Calaritani opuscula. Recensuit . . . G. Hartel*, Vindobonae, 1886 (CSEL XIV).

intégrante du chiasme *uenturos requiem, -em ... -os.* Pourquoi ce *-m*, si *-em* et *-e* avaient été homophones?

Eusebius Vercellensis

De Trin. 3,54 (Bulhart [90], p. 44,474ss) *Vides imaginem hominis primi de transgressionem factam esse mortalem siue terrenam et imaginem secundam de iustitiam et ueritatem factam esse immortalem uel caelestem.*

Vita Antonii (Trad. antiquissima)

1(17.11) *neque proficiens aetatem contemnebat, ...* Sic le ms; Garitte *aetate.*
7(22.14) *illius qui peccatum in carnem condemnauit* (Rom. 8,3), ... Sic le ms; Garitte *carne.*

Parfois un *-m* d.c. appelle un *-m* libre dans le mot suivant:
9(26.6) *sobrius autem mentem ...* Sic le ms; Garitte *mente.*
39(51.16) *me autem orantem et ... iacentem ... et psallentem* (abl. absol.). Sic le ms; Garitte *me autem (uiderunt) orantem etc.*
61(68.22) *pro quandam puellam ...* Sic le ms; Garitte *quadam -a.*
Comparer CIL, XIV 431,12 (239 après J.C.) *sub eadem condicionem.*

Nous avouons que ces artifices à si courte distance sont moins persuasifs, puisqu'ils ne pourraient être distingués d'assimilations mécaniques de copistes.

Augustinus

Sermo 215 (Verbraken [91], p. 19, 37–38) *natiuitatem eius secundum carnem, quam pro nostram salutem dignatus excepit.* Sic ms alpha 1, première main; ed. *nostra salute.* Mais problablement Augustin a fait une petite pause devant *dignatus.* L'exemple appartiendrait alors à la partie suivante C.
Ibid. (p. 20, 47) *ut eam de qua nasci dignatus est, et matris honorem perfunderet, et uirginis sanctitatem.* Sic mss alpha 1 et 2, prem. main; ed. *honore.*

---

[90] V. Bulhart, *Eusebii Vercellensis Episcopi quae supersunt.* Ed. Vincentius Bulhart. Turnholti, 1957 (*Corpus Christianorum*, Series Latina, IX:1.
[91] *Rev. bén.*, 68, 1958, *O.c.*

Sermones homiliarii Floriacensis

Leclercq [92], p. 66,101s., *sicut sermo uocis quodammodo ministerio ac uehiculo ad audientem a loquentem transmittitur*. Sic prem. main; ed. *loquente*. Relever la double rime *-o . . . -o . . . -em . . . -em*.

Nous parlerons plus loin, dans C, de la rime entre mots en *-m* et en *-n*, ce dont on peut tirer un argument très fort en faveur de l'articulation du *-m* devant consonne. Cette rime, probablement à cause de son caractère imprécis, n'était guère prisée. Elle se trouve le plus souvent dans la poésie tardive, par exemple chez Prudence. Il est remarquable que la plus ancienne traduction de la Vita Antonii en présente une dizaine d'exemples. Son auteur, par affectation sans doute, semble avoir eu un faible pour cette rime extraordinaire. Quelquefois le mot rimant en *-m* se trouve chez lui devant consonne.

Prol. (16.5–6) *ut forsitan plus ab illo audiens, de illius uitam possem . . . scribere*. Le ms et Garitte *de illis uitam*, ce qui est irrecevable. L'émendation *illius*, exigée par le contexte et le grec, trouve une justification dans 5(21.4) et 52(61.14), où également un *-is* du ms doit être réparé en *-ius*.
65(71.15) *Antonius uero usque ad aërem uidit se uenisse, et ibi certamen sustinuisse, . . .* L'expression *certamen sustinuisse* est une traduction libre, choisie pour des considérations euphoniques. Le grec porte une expression simple.
89(88.14) *in montem iuxta flumen*. Garitte *monte*. Comparez les exemples de parallèlisme entre *montem* et *flumen*, plus loin, p. 43.

C. *M* FINAL EN PAUSE

Les spécialistes ne traitent pas du *-m* en pause dans la langue littéraire. Ils supposent seulement que la réduction du *-m*, en général, a débuté en cette position [93].

Seul parmi les grammairiens Diomède (IVe s.) nous a laissé une précieuse remarque sur l'articulation du *-m* devant une « *distinctio* » :

Tunc autem pronuntiamus m litteram, cum sequitur . . . dis-

[92] *Rev. bén.*, 58, 1948, *O.c.*
[93] Comp. plus haut, p. 15, note 3.

tinctio . . ., quae separat uerba, ut est
«dum conderet urbem
inferretque deos Latio» [94] (Aen., I 15–16).

Dans l'exemple, *urbem* se trouve à la fin du vers. C'est, comme nous allons le voir, une pause très spéciale. Il existe d'autres indices que *-m* dans une telle position était prononcé. Mais si l'exemple est spécial, le précepte n'en est pas moins général et s'applique sans doute en prose aussi bien qu'en poésie.

Le témoignage de Diomède pourra être confirmé par voie indirecte.

On admet que les anciens récitaient l'hexamètre en mettant en relief sa finale, soit par une pause soit par allongement de la syllabe finale [95]. Sous ce rapport il est fort intéressant de constater que les poètes anciens, grecs et latins, préféraient en fin de vers des syllabes longues ou brèves, terminées par une consonne [96]. Dans le dernier cas l'articulation de la consonne finale pouvait suppléer à l'insuffisance de la voyelle précédente. Dès lors une réduction du *-m* en cette position n'est pas conjecturable.

Cette conclusion est confirmée par une considération importante:

On trouve chez Prudence et d'autres poètes tardifs des hexamètres, tels que

Hanc heresin, praesaga Patris praeuiderat olim (Hamart. 64);
Crimen Abessalon tetrum pater ille, sed unum (ibid. 564);
aërios proceres, Leuin, Judam, Simeonem (Apoth. 1012).

Ou chez Commodien:

Defecit numen, aut fugit, aut transit in ignem (Instruct. I 18,7);
Bellonam et Nemesin deas, Furinam caelestem (ibid. I 16, 9),

Une désinence en *-n* se trouvant devant une coupe correspond à une autre en *-m* à la fin. Il est, croyons nous, plausible d'y voir

---

[94] Keil, I 453, 15ss.

[95] Voir Nils-Ola Nilsson, *Metrische Stildifferenzen in den Satiren des Horaz, Studia latina Holmiensia* I, Uppsala, 1952, p. 145.

[96] Comp. L. Mueller, *De re metrica*, Petropoli et Lipsiae, 1894, p. 149: *« Ceterum magis amare poetas Graecos et Latinos concludi metrum vel longa syllaba vel brevi tali, quae terminaretur consona, notaverunt plerique; atque hinc haud pauca, quae in fine versus memorantur ut a solita dictione aliena, possunt explicari ».*

des rimes voulues par l'auteur. Polheim [97] dans son livre sur la prose latine rimée en cite un exemple chez Sedulius Fortunatus [98], qu'il qualifie de rime imprécise. Nous sommes du même avis. Si cette rime avait été plus agréable à l'oreille, on s'attendrait à la voir recherchée par les auteurs rimant. Or, il n'en est rien. La rime en question est cependant assez fréquente pour qu'on ne puisse l'attribuer au hasard. Son existence admise on peut raisonner ainsi: *-n* étant prononcé, il faut admettre que *-m* correspondant à la fin du vers l'était également.

En étudiant *-m* d.c., nous avons admis deux manières de le traiter: articulation soignée et articulation nonchalante. Sans doute *-m* en pause a été soumis aux mêmes tendances opposées. Ceci dépend des circonstances. Si la finale d'une partie de phrase est atone, la réduction du *-m* s'y produit autant que dans le sandhi, ou même d'avantage [99]. Mais les mots finaux sont loin d'être toujours atones. Ils portent même plus souvent que les mots à l'intérieur de la phrase, l'accent oratoire, qui effectivement peut s'opposer à l'usure des désinences. Que de fois les mots accentués sont placés aux fins de kôla correspondants de façon à former un parallèlisme ou antithèse. Dans la récitation, ces éléments devaient évidemment bien se détacher.

La prose tardive aime souvent à mettre en relief les finales de phrase ou de kòlon par des artifices euphoniques ou eurythmiques. Ceux-ci également exigeaient une diction soignée [100].

* * *

Nos remarques précédentes trouvent une confirmation éclatante dans le très grand nombre de *-m* en pause irréguliers, conservés dans les manuscrits de quelques auteurs chrétiens anciens. Nous les rangerons en deux groupes:

---

[97] K. Polheim, *Die lateinische Reimprosa*, Berlin, 1925, p. 280.

[98] *Paschal. Operis* II, 5 (Huemer, CSEL X 201, 6) *eius imperium, potestas et nomen nec initium nouerit habere nec finem.*

[99] Voir plus haut, p. 15, note 3.

[100] Comp. L. Mueller, *O.c.*, p. 564: « . . . *refert elegantiae in sermone culto finalis pronuntiationem figurae sive rhetoricae sive poeticae impediri grauitate* ».

1. en fin de phrase non rimant;
2. en fin de phrase rimant.

À supposer les *-m* irréguliers du premier groupe authentiques, nous devons nous demander pour quelles raisons les auteurs les ont pu rechercher. Probablement la désinence en *-m* était-elle préférée en considération de sa plus grande sonorité et expressivité, ou encore par imitation des finales en *-m* sonores de la poésie.

La grande majorité des *-m* irréguliers appartiennent au second groupe. On ne saurait douter, en général, de leur authenticité. Le *-m* irrégulier, ajouté en considération de la rime, est solidement appuyé par des libertés parallèles et par la variété et la fréquence des exemples.

1. *M* finaux irréguliers en fin de phrase non rimée

Lucifer Calaritanus

Hartel, p. 48.27–28 . . . *ex Dei cultorem.* Sic le ms; Hartel *cultore.*
p. 152.12–13 . . . *regnum consequi caelestem?* Nous trouverons encore plusieurs *-m* irréguliers à la fin d'une phrase interrogative, ce qui probablement n'est pas un hasard.
175.1–2 *qui autem non amat, manet in mortem* (I Joa. III 14).
194.15–16 *O tu itaque fur, qui ad hoc intrasse Dei inueniaris ouilem.* Hartel *ouile.*
224.17 *ibi in montem,* . . . (IV Reg. 23,16).
246.3 *non inuenerunt illos in carcerem,* . . . (Act. 5,22)

Vita Antonii (Trad. antiquissima)

Des 90 *-m* irréguliers, qui se trouvent dans cette traduction, à peu près 30 appartiennent à notre groupe 1. Par exemple . . . *in montem* 57(65.21), 59(66.24), 60(67.14), 70(75.9), 84(85.20);.

Augustinus

Sermo 56 (Verbraken, p. 26,16) *Quomodo autem audient sine praedicantem?* (Rom. 10,14) Sic ms alpha 1, prem. main; ed. *praedicante.*
Ibid. (p. 28,2–3) . . . ,*quia ignorans feci in incredulitatem?* (I Tim. 1,13). Sic ms alpha, prem. main; ed. *incredulitate.*
Ibid. (p. 38,329) *Quid trahis semper cor in terram?* Sic mss plur.; ed. *terra.*

Ces exemples réitérés en fin de question sont frappants. Il est vraisemblable que, l'intonation, propre à la phrase interrogative, attire le *-m* en cet endroit.

Eusebius Emesinus

I,8 (Buytaert, I, p. 18, 19–20) *Quid enim mihi praecepit facere hoc, aut non facere illud, quod non est in mea(m) potestatem?* Sic Cod. T, prem. main; ed. *potestate.*
VI, 17 (ibid., p. 162,1) *Bonae sane sunt et nuptiae, sed in suam mensuram.* Sic Cod. T; ed. *sua mensura.*
XIII, 26 (p. 308,22) *Petrus descendit e naui, calidus fidem.* Sic Cod. T avec *-m* pointé; ed. *fide.* Comparer Vita Antonii, Trad. antiq., 2(17.19) *cum sorore sua ualde breui aetatem.* Garitte *aetate.*

2. *M* finaux irréguliers en fin de phrase rimée

Hartel, p. 176.32–177.1 *itaque, qui nullam culpam persequeris in Dei sacerdotem, sed solam iustitiam, sed solam Dei religionem.* Hartel *sacerdote.*
p. 96.13–14 *et illum uocabant in uocem magnam, et secabant se secundum consuetudinem suam gladiis et nouaculis.*

Vita Antonii (Trad. antiquissima)

7(22.20–21) *continuatim et sine intermissionem,* Garitte *-e.* Il s'agit d'une traduction double rimée.

Eusebius Emesinus

II, 8 (p. 48.26) *Si transcendisset Verbum ad carnem, opus non fuerat crucem.* Sic Cod. T, prem. main; ed. *cruce.*
XV, 4 (p. 346,23) *Sed non puto alicui profuturum sermonem; uereor tamen periculum ex taciturnitatem.* Cod. T *taciturnitatem* avec *-m* pointé; ed. *-e.*
XX, 5 (II, p. 81.29) *sicut enim illic similitudo secundum imaginem saluatur in dominationem, . . .* Sic Codd. CHP; ed. *dominatione.*

Victor Vitensis

II, 86 (Petschenig, C.S.E.L. VII, p. 62.15–16) *dolosus discipulus*

reliquum pro totum ante pedes posuit Apostolorum. Petschenig *pro toto.*
p. 90.6–7 *induisti te maledictionem sicut uestimentum, scindens atque amittens ueri baptismatis et fidei sacramentum.*

La rime imprécise des désinences en *-m* et *-n* est assez rare. Voici quelques exemples, tirés de la Vita Antonii (Trad. ant.):
63 (69.11–12) *ascendere in nauem et ire trans flumen.* Ici la rime est effectuée non pas par un *-m* irrégulier mais au moyen d'une libre addition *ire trans fl.*
91 (91.1–2) *ingressus sum in montem, ne circa flumen sedens . . .* De nouveau *ne circa fl. s.* est une addition.
58 (66.1–2) *corpus ipsius passum erat paralysin, et oculi non erant in proprietatem.* Sic le ms; Garitte *proprietate.*
86 (86.16) *ne forsitan comprehendat te iram.* Garitte *ira.*

Ajoutons encore quelques exemples poétiques:
Paulinus Nolensis, Carm. 23,168
Cauta manus leuem trepido moderamine melen
Commodianus, Instruct. I 16,9
Bellonam et Nemesin deas, Furinam caelestem
Ibid., I 18,7
Defecit numen, aut fugit, aut transit in ignem

* * *

Le *-m* irrégulier de fonction euphonique trouve sa contrepartie dans la suppression irrégulière [101] du *-m.* Ce phénomène est rare. Diehl en note quelques exemples dans les inscriptions:
p. 182 (I. B. Rossi, Inscript. Christ. Urb. Rom., I 1142)
morte tua genetrix optauit sumere morte. Diehl note: « 10 × *M* recte se habet ».
p. 56; 57; 77 « *ab oriente ad* (uel '*in*') *oriente* », C.I.L., X 2792, v. 2; ibid., VI 70754, v. 5; ibid., III 6398, v. 2.
p. 73 *ab imo in summo* (C.I.L. VI 24606, v. 65).

Chez Ruricius, Hagendahl signale « l'usage incorrect de *in* avec l'ablatif au lieu de *in* avec l'accusatif dans les cas que voici:

[101] Voir plus haut, p. 30, note 67.

II 11(389,13) *cum ipse dixerit difficile eos, qui pecunias habent, regnum adipisci posse caelorum,*

ecce te et his dignāuit īn sāeculō
et prouehere festīnat īn rēgnō.

II 21 (406,11) *qui coram te peccata sua defleuit conpunctus in mundo, tu eum perduces in regno.* Relativement à ce dernier cas, Hagendahl note: « Krusch [101bis] écarte la rime, en écrivant mal à propos *regnum* » [102].

CONCLUSION

Essayons pour terminer de préciser les raisons qui peuvent avoir empêché de poser la question du *-m* dans toute son extension.

1. On peut constater chez plusieurs savants une tendance à ramener à l'unité les données diverses sur *-m*, que nous transmet l'Antiquité. Quelques uns assimilent pratiquement le *-m* de la langue littéraire à celui de la langue courante. Par exemple Botte et Corbett [103]. D'autres tentent de concilier les dires opposés des grammairiens. D'après Kirchhoff, par exemple, ceux qui s'expriment comme si *-m* d.v. n'était pas prononcé, et ceux qui affirment le contraire, exprimeraient une même chose, l'articulation d'un *-m* réduit à la façon de Seelmann. Sommer [104] aussi est tombé dans ce piège en ramenant le procédé du *-m* suspendu de Melissus à celui du *-m* réduit. En général donc les savants ont ignoré ou minimisé les témoignages en faveur d'un *-m* articulé.

2. L'élimination et la minimisation des témoignages étaient bien favorisées par la suspicion qui frappait les grammairiens. Mais cette attitude n'était pas tout à fait légitime. Nous croyons avoir démontré le profit qu'on peut tirer des grammatici, pourvu qu'on fasse distinction entre théorie mal digérée et constatations concrète, entre raisonnement et expérience.

3. Les poètes se permettent des libertés grammaticales et syn-

[101bis] Voir p. 25, note 48bis.
[102] *O.c.*, p. 54.
[103] Comp. p. 15 et 16, note 11 et 12.
[104] *O.c.*, p. 301.

taxiques en considération de la prosodie. D'une façon analogue, les prosateurs ont parfois admis des formes ou constructions anormales dans un but de symétrie et de rime. On savait cela depuis longtemps. Mais tandis que le bilan des libertés poétiques a été fait d'une façon, semble-t-il, presque complète [105], le phénomène analogue dans la prose n'a pas encore trouvé un traitement satisfaisant. Stolz–Schmalz en parlent passim à propos des différentes constructions syntaxiques. Mais jamais collection et synthèse des matériaux n'ont été entreprises. La seule monographie, que nous connaissons sur ce sujet, est une étude limitée d'Ed. Norden [106]. Il semble qu'en absence d'un examen méthodique, *-m* libre a pu échapper à l'attention des philologues.

4. L'étude des manuscrits et des inscriptions a mis les érudits en face de l'instabilité orthographique du *-m*, tantôt écrit, tantôt omis et tantôt superflu. On savait, par ailleurs, qu'il y avait plusieurs causes à ce phénomène: faiblesse phonétique du *-m*, bévues au sujet du tilde, haplographie, dittographie, ignorance des scribes etc. On en est venu ainsi peu à peu à la conviction que l'émendation par rapport à un *-m*, est au point de vue de la paléographie une des plus obvies. On comprend dès lors la tendance des philologues à éliminer comme fautes de copiste les *-m* libres transmis par les manuscrits.

5. Depuis la réforme carolingienne, le *-m* irrégulier a été proscrit par les correcteurs et éditeurs de textes. Très souvent ces *-m* ne sont conservés que par une première main. Fréquemment sans doute ils ont été perdus. Dès lors les éditeurs étaient fort mal disposés à leur égard.

6. La plupart des auteurs semblent avoir méprisé ces artifices. Il faut les chercher chez les écrivains rimeurs de style populaire. Si Augustin en fournit des exemples, sans doute l'a-t-il fait pour satisfaire au goût de son auditoire populaire. On les trouvera donc probablement dans les manuscrits de ses sermons mais non pas dans ses autres écrits. En général les ouvrages, où se trouvent des

---

[105] Comp. p. ex. L. Mueller, *De re metrica*, p. 470–523.

[106] E. Norden, *De Minucii Felicis aetate et genere dicendi*, Wissenschaftliche Beilage zum Vorlesungsverzeichnis der Universität Greifswald, 1897.

-m libres, ne constituent, semble-t-il, qu'une très petite partie de la littérature latine chrétienne. Par là également, les éditeurs étaient peu préparés à accepter un phénomène dont ils n'avaient, dans la plupart des ouvrages antiques, aucun exemple.

NOTES CRITIQUES SUR QUELQUES LETTRES DE JULIEN

PAR

B. A. VAN GRONINGEN

Il va de soi que je prends comme point de départ l'édition des « Lettres » publiée en 1924 par J. Bidez (Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres), qui se base à son tour sur « Juliani imperatoris epistulae leges poëmatia fragmenta varia, collegerunt et recensuerunt J. Bidez et F. Cumont » (*ibidem* 1922). Je cite d'après les pages et les lignes de l'édition de 1924.

Lettre 4, p. 13, l. 14–16. Julien y parle d'un petit vignoble qui produit *οἶνον εὐώδη τε καὶ ἡδύν, καὶ οὐκ ἀναμένοντά τι παρὰ τοῦ χρόνου προσλαβεῖν τὸν Διόνυσον ὀψὲ ἤ τὰς Χάριτας*. Bidez traduit: « un vin parfumé, suave, et qui n'attend pas que le temps lui apporte les dons de Dionysos et des Grâces » (en note il ajoute: plus littéralement: « lui adjoigne à la longue Dionysos ou les Grâces »). Il adopte la conjecture de L. Parmentier qui change en *ὀψὲ ἤ* la leçon *ὄψει* donnée par tous les manuscrits, avec ou sans *ἤ*. Le texte que nous donnent les manuscrits ALM (famille c), C, et E est, à part une ponctuation superflue après *Διόνυσον*, excellent. Le voici: *φέρουσα οἶνον εὐώδη τε καὶ ἡδύν· καὶ οὐκ ἀναμένοντά τι παρὰ τοῦ χρόνου προσλαβεῖν τὸν Διόνυσον ὄψει τὰς Χάριτας*. La faute qui a déjà été commise par des copistes byzantins est qu'ils ont considéré l'accusatif *Διόνυσον* comme complément direct de *ἀναμένοντα* (quand ils lisent *ἤ τὰς X.* ils le mettent au même rang que cet accusatif), alors qu'il est complément direct de *ὄψει* et déterminé prédicativement par *ἀναμένοντα*. Il y a, d'ailleurs, dans l'interprétation de Bidez, une erreur de conception: le vin, n'importe lequel, est « Dionysos » de par sa nature; il n'a pas besoin d'acquérir *(προσλαβεῖν)* cette qualité, tandisque les Charites, le bouquet, peuvent s'y ajouter par le temps. Je suis d'ailleurs très porté à écrire *Χρόνου* avec une majuscule, et je traduis, en fin de compte, comme suit: « un petit vignoble, qui donne un vin parfumé et suave; et tu verras (toi, Euagrios, à qui je le donne en présent) que Dionysos n'attend pas le moins du monde que Chronos lui accorde les Grâces ».

Lettre 11, p. 18, l. 11. Julien écrit au philosophe Priscus, qui deviendra, peu après, un de ses conseillers les plus appréciés, pour le remercier des lettres qu'il vient de recevoir de sa part. Il les a lues immédiatement. Puis il ajoute: *τὰς δὲ τοῦ θεοειδοῦς 'Αντωνίου*[1] *πρὸς τὸν 'Αλέξανδρον εἰς τὴν ὑστεραίαν ἐταμιευσάμην.* Bidez note au bas de la page: « Passage inexpliqué ». Une chose me semble très vraisemblable: si Julien fait mention de ces lettres dans une note de remerciements à Priscus, elles lui ont été envoyées par celui-ci même. Il s'agit par conséquent d'une collection de lettres, petite ou grande (plutôt petite), qui constitue un modeste volume, cadeau de Priscus à son jeune ami. L'auteur de ces lettres est un personnage qui, d'après Julien, a droit au titre de « divin ». Le destinataire, d'autre part, est « Alexandre ». Admettons que cet Alexandre n'est personne d'autre qu'Alexandre le Grand. Dans ce cas « Antonios » ne peut être qu'une faute de copiste pour « Aristote ». Ce philosophe est fort bien connu de Julien[2]; dans la lettre 14 (p. 22, l. 13) il se nomme lui-même « un homme fidèle aux préceptes de Platon et d'Aristote » *(ἄνδρα τῶν Πλάτωνος καὶ 'Αριστοτέλους ζηλωτὴν δογμάτων)*; à ses amis Eumène et Pharianus il recommande « comme travail essentiel la connaissance des doctrines d'Aristote et de Platon » (Lettre 8, p. 15, l. 8: *ἔστω . . . ὃ . . . πᾶς πόνος τῶν 'Αριστοτέλους καὶ Πλάτωνος δογμάτων*). Ce qui plus est, Priscus lui envoie à une autre occasion (Lettre 12, p. 19, l. 18 ss.) un ouvrage de sa main traitant de philosophie aristotélicienne, dont la lecture a fait de Julien « peut-être déjà un 'bacchant', et point un simple 'narthécophore' de cette doctrine » *(σὺ δέ με, δι' ἑνὸς βιβλίου, τῆς 'Αριστοτελικῆς φιλοσοφίας ἐποίησας ἴσως δὴ καὶ βάκχον, ἀλλ' οὔ τι ναρθηκοφόρον)*. Dans la collection des Epistolographes grecs de Hercher on peut lire deux lettres (pseudépigraphes sans doute) d'Aristote à Alexandre. On peut supposer qu'il en a existé d'autres. Rien ne nous permet d'affirmer ni de contester l'authenticité de celles que Priscus envoie. Mais de toute façon elles étaient adressées par le mentor Aristote au jeune prince, son disciple. Peut-on imaginer cadeau plus utile,

[1] Un manuscrit, L, donne *'Αντωνίνου*.

[2] Ici Aristote recevrait l'épithète *θεοειδής;*; ailleurs (Lettre 98, p. 182, l. 20) Jamblique, que Julien appréciait encore davantage, est qualifié de *θειότατος*.

plus logique, offert par un maître au jeune César, dont il entrevoit la grande destinée? Ces lettres ont dû être pleines de principes, de recommandations, d'avertissements, dont Julien pouvait tirer grand profit. On sait en outre qu'Alexandre était un des grands exemples dont il s'est inspiré.

Lettre 36 (p. 56, l. 18). Julien loue Théodore d'abord d'avoir supporté dignement les avanies d'un gouverneur, ensuite d'avoir veillé aux intérêts de la ville dans laquelle il a séjourné. Il y voit les preuves d'une âme véritablement philosophique *(ἐναργές ἐστι φιλοσόφου γνώμης τεκμήριον)*. Ensuite nous lisons: *ὥστέ μοι δοκεῖ τὸ μὲν πρότερον Σωκράτει προσήκειν, τὸ δεύτερον δέ, οἶμαι, Μουσωνίῳ,* que Bidez traduit par: « La première action me paraît digne de Socrate, et la seconde l'est, à mon sens, de Musonius ». L'un, en effet, était d'avis que le méchant ne peut jamais nuire à l'homme de bien, l'autre a été plein de sollicitude pour l'île où il avait été exilé. On constate que la traduction omet la conjonction *ὥστε*. D'ailleurs, elle n'est guère compréhensible: les deux bonnes actions de Théodore ne peuvent nullement avoir pour *conséquence* qu'elles sont dignes de deux grands philosophes. Tout s'arrange en ajoutant une lettre: il faut lire *δοκεῖς*. Le sens est: tes deux actions sont « l'indice d'une âme philosophique, de sorte que tu me fais l'impression d'être apparenté à Socrate pour ce qui est de la première, à Musonius, je crois, pour ce qui est de la seconde action ». *Προσήκειν* a le sens bien connu de: « être de la famille de », et *τὸ πρότερον* et *τὸ δεύτερον* sont des accusatifs déterminatifs ou limitatifs.

Même lettre (p. 57, l. 17). Trois choses ont suffi à Amphion pour inventer la musique: *χρόνος, θεῶν πνεῦμα, ἔρως ὑμνῳδίας*. L'invention des instruments n'est qu'une conséquence presque automatique. On rapporte en effet *αὐτὸν . . . οὐ τὰς ἁρμονίας μόνον, αὐτὴν δὲ ἐπ' αὐταῖς ἐξευρεῖν τὴν λύραν, εἴτε δαιμονιωτέρᾳ χρησάμενον ἐπινοίᾳ, εἴτε τινὶ θείᾳ δόσει, ⟨εἴτε⟩ διά τινα συντυχίαν ἀμήχανον*. Et Julien ajoute lui-même: *καὶ τῶν παλαιῶν οἱ πλεῖστοι τοῖς τρισὶ τούτοις* (savoir *χρόνος, θεῶν πνεῦμα, ἔρως) ἐοίκασι μάλιστα προσσχόντες οὔτι πλαστῶς φιλοσοφῆσαι, οὐδενὸς ἄλλου δεόμενοι*. La conjecture *⟨εἴτε⟩* est de P. Thomas. On ne voit pas pourquoi, après deux idées très précises, une « inspiration plutôt divine », et « un don des dieux », l'auteur ait senti la nécessité d'ajouter une idée vague comme *συντυχία*

ἀμήχανος. Si on lui accorde la signification précise d'une intervention de *Τύχη*, la déesse du hasard (ce qui est invraisemblable), il n'y a guère de différence avec *θεία δόσις*. Je préfère ponctuer après *δόσει* et commencer la phrase suivante par *Διά τινα συντυχίαν ἀμήχανον*. La traduction sera: « Un hasard extraordinaire a voulu que la plupart aussi des anciens (philosophes), dirait-on, ont véritablement pratiqué la philosophie en profitant de ces trois avantages, sans avoir besoin de rien d'autre ».

Lettre 59 (p. 68, l. 20). Julien demande aux Alexandrins un obélisque qu'il veut ériger à Constantinople. De cette façon, ils rendront service à la ville *τῇ ξενοδοχούσῃ καλῶς ὑμᾶς, ὅτε εἰς τὸν Πόντον εἰσπλεῖτε, ὥσπερ εἰς τὰς τροφάς, καὶ εἰς τὸν ἐκτὸς κόσμον συμβάλλεσθαι*. Il est de toute évidence qu'il manque entre *εἰσπλεῖτε* et *ὥσπερ* une conjonction. Bidez insère, avec Salvini *καὶ*. Seulement *καὶ . . . καὶ* est très peu élégant. Si l'on insère *εἶτα*, on comprend en même temps pourquoi ce mot a disparu du texte: c'est une haplographie avec *(εἰσπλ)εῖτε*.

Lettre 60 (p. 69, l. 13). Tous les manuscrits lisent *τῆς ὁρμῆς ἀναστείλαντες*; Bidez imprime *ἀνασταλέντες*, conjecture de P. Thomas. Ensuite une partie des manuscrits donne *τοῖς παραχρῆμα βεβουλευμένοις*, une autre, plus nombreuse, *τῆς παραχρῆμα βεβουλευμένης*. Mais celle-ci est manifestement fausse: il est déjà difficile de dire d'un emportement *(ὁρμή)* qu'il est provoqué par la réflexion *(βεβουλευμένης)*, mais il est impossible qu'il soit un beau résultat *(καλῶς)*. Pourtant, quand Sozomène (V 7, 2) rapporte les mêmes faits, il parle de *τῆς παραυτίκα ὁρμῆς*. Ceci engage Bidez à lire *εἶτα τῆς ὁρμῆς ἀνασταλέντες τῆς παραχρῆμα, ⟨τοῖς⟩ βεβουλευμένοις καλῶς ὕστερον ἐπηγάγετε τὴν παρανομίαν*. Mais est-il de bonne méthode de changer un texte qui s'explique entièrement sans changement aucun? La forme active *ἀναστείλαντες*, leçon de tous les manuscrits, peut très bien, ce me semble, se construire avec le génitif partitif *τῆς ὁρμῆς*; et puis, en adoptant la leçon *τοῖς παραχρῆμα βεβουλευμένοις*, la phrase entière se poursuit sans difficulté aucune. Lisons donc: *εἶτα τῆς ὁρμῆς ἀναστείλαντες, τοῖς παραχρῆμα βεβουλευμένοις καλῶς ὕστερον ἐπηγάγετε τὴν παρανομίαν*, et traduisons: « ensuite, après avoir calmé votre emportement [3],

[3] Plus littéralement: « ayant enlevé (quelque chose) de votre emportement ».

vous avez fait succéder à de subites bonnes résolutions le mépris des lois ». *Παραχρῆμα* s'oppose à *ὕστερον*: le premier accès de fureur à vite passé. C'est ce qui ressort encore du récit de Sozomène (cité par Bidez p. 42).

Même lettre (p. 70, l. 3 ss.). Le passage, tel qu'il est imprimé chez Bidez, présente une irrégularité: la proposition principale *(ὁ δὲ ἐτόλμησεν)* oppose par *ὁ δὲ* un personnage déterminé (le duc d'Egypte) à d'autres (les citoyens d'Alexandrie) qui viennent d'être nommés dans une construction absolue *(ὑμῶν δὲ ἀγανακτούντων* etc.). Le tout se régularise — Julien est styliste soigneux — si la première particule *δὲ* disparaît et si les génitifs absolus sont reliés à la phrase précédente. On obtient, de cette façon, le texte satisfaisant que voici: *καὶ κατέλαβεν ὁ στρατηγὸς τῆς Αἰγύπτου τὸ . . . τέμενος . . . ἀποσυλήσας ἐκεῖθεν εἰκόνας καὶ ἀναθήματα καὶ τὸν . . . κόσμον, ὑμῶν ἀγανακτούντων εἰκότως καὶ πειρωμένων ἀμύνειν τῷ θεῷ, μᾶλλον δὲ τοῖς τοῦ θεοῦ κτήμασιν. Ὁ δὲ ἐτόλμησεν ὑμῖν ἐπιπέμψαι τοὺς ὁπλίτας* etc.

Lettre 61c (p. 73, l. 15). Dans le membre de phrase *ἐξαπατῶντες καὶ δελεάζοντες τοῖς ἐπαίνοις εἰς οὓς μετατιθέναι τὰ σφέτερα ἐθέλουσιν, οἶμαι, κακά*, dans laquelle il est question des professeurs chrétiens qui continuent à expliquer les textes anciens et en louent les auteurs, Bidez a adopté la conjecture de Martinius *οἶμαι*; le manuscrit unique (C) donne *εἶναι*. P. Thomas a proposé *εἰ καὶ*, ce qui convient pour le sens, mais est cacophonique devant *κακά*. Je conserve *εἶναι*, mais j'insère *⟨ἃ γιγνώσκουσιν⟩ εἶναι* etc., ce qui me semble insister effectivement sur l'idée, et ce qui, de plus, n'implique qu'une erreur de copiste très compréhensible. Dans la même lettre on retrouve la même idée (p. 75, l. 6): *ὅσα μὴ νομίζουσιν εὖ ἔχειν*.

Lettre 79 (p. 73, l. 3). L'empereur explique pourquoi il a confiance en Pégase, bien qu'il ait été évêque. « Même si j'étais simple particulier, écrit-il, n'accepterais-tu pas mon témoignage? Pour ce qui est des dispositions envers les dieux, ceux-ci ne sont-ils pas les garants les plus sûrs? » Ensuite les manuscrits continuent: *Ἡμεῖς ἱερέα Πηγάσιον ἐποιοῦμεν, εἰ συνεγνώκειμεν αὐτῷ τι περὶ τοὺς θεοὺς δυσσεβές*. La construction grammaticale devient acceptable si nous lisons, avec Bidez, *ἐποιοῦμεν ⟨ἄν⟩*. Il considère la phrase comme interrogative. Mais l'idée ne satisfait pas. Il ne suffit pas

que Julien ait eu confiance; il faut que les dieux eux-mêmes se soient portés garants de l'honorabilité de Pégase. Or on cherche cette idée en vain. Il y a donc une lacune plus considérable, et elle se trouve, je crois, après *ἐποιοῦμεν*. Impossible, évidemment, de dire avec précision ce qui manque, mais on peut, avec quelque vraisemblance, proposer le raisonnement suivant: « Nous avions l'intention de faire de Pégase un prêtre (l'imparfait est conatif). ⟨Nous avons alors consulté les dieux à cet effet (on se rappelle l'importance que Julien attachait aux oracles et aux présages), et la réponse a été favorable. Croyez-vous que nous eussions voulu insister⟩, si nous avions appris qu'il était coupable d'impiété? »

Lettre 80 (p. 88, l. 14). Bidez considère comme corrompus les mots *ἐν οἷς* dans la phrase: *περὶ δὲ ὧν ἐπέστειλάς μοι, πάντα ἐπαινῶ, πάντα θαυμάζω, † ἐν οἷς † οὐδέν ἐστιν ἀπόβλητον ἐξ ἐκείνων*. Weil a suggéré *ἃ ἐννοεῖς*, ce qui semble une répétition superflue de l'idée du début de la phrase. Nous nous trouvons en présence d'une *lectio duplex*; *ἐν οἷς* et *ἐξ ἐκείνων* sont des variantes. J'ai une légère préference pour *ἐν οἷς*, construction très simple; en outre on s'attend plutôt à *ἐκ τούτων* qu'à *ἐξ ἐκείνων*.

Même lettre (p. 88, l. 18 ss.). Julien conseille à son oncle, comte d'Orient résidant à Antioche, de restaurer en premier lieu le temple d'Apollon à Daphné: il pourra prendre les colonnes nécessaires dans les demeures impériales, en leur substituant celles des maisons récemment saisies. Il poursuit, d'après le texte de Bidez: *εἰ δὲ κἀκεῖθεν ἐπιλείποιεν, ⟨στῆσον⟩ ὀπτῆς πλίνθου καὶ κονεως, ἕως ἔξωθεν μαρμαρώσαντες ἐντελεστέροις χρησώμεθα*. L'insertion de *στῆσον* est sa propre conjecture; une note dans l'apparat critique apprend qu'il a songé à lire *ἕως ⟨ἂν⟩ ἔξωθεν* etc. Tout ceci n'empêche que la seconde partie de la phrase ne reste fort étrange, ce que la liberté de la traduction ne dissimule que très imparfaitement: « Si l'on n'en trouvait pas assez, fais-en de briques cuites et de mortier, en attendant qu'un revêtement de stuc achève la décoration ». Ma solution est autre. Je considère *εως* comme simple dittographie de *(κόν)εως*, et je corrige *ἐντελεστέροις* en *εὐτελεστέροις*, ce qui donne la phrase suivante: *εἰ δὲ κἀκεῖθεν ἐπιλείποιεν, ὀπτῆς πλίνθου καὶ κόνεως {εως}, ἔξωθεν μαρμαρώσαντες, εὐτελεστέροις χρησώμεθα*. C'est à dire, en traduction: « s'il venait à en manquer même de cette façon (littéralement: « en les prenant

de là »), faisons usage de colonnes meilleur marché, de brique cuite et de mortier, avec un revêtement extérieur de stuc ». A l'épithète *εὐτελής* correspond remarquablement bien son opposé *πολυτέλεια* dans la phrase suivante: *Τὸ δὲ ὅσιον ὅτι πολυτελείας ἐστὶ κρεῖττον* etc.

Même lettre (p. 89 l. 20). Julien se défend d'avoir jamais employé dans ses lettres des propos diffamatoires. De temps à autre il aurait, sans doute, eu l'occasion de *εἰπεῖν οἷα ψευδῶς ἐπὶ τοῦ Λαυδακίδου Ἀρχίλοχος*, mais il a toujours résisté à la tentation. Quel est ce Laudacidès? Weil a payé d'audace et corrigé hardiment en *Λυκάμβου*. L'Antiquité a toujours conservé le souvenir des invectives adressées par le poète de Paros au père de Néoboulé. C'est ce qui rend à priori improbable qu'on ait jamais substitué par erreur ou volontairement à ce nom si connu de tous un autre qui ne se trouve qu'ici [4]. Il n'est pas vraisemblable non plus que Julien fasse allusion à des poèmes injurieux d'Archiloque dont il ne resterait pas le moindre vestige direct ou indirect. Ensuite le nom même de Laudacidès est de formation bien étrange. Je n'ai pas la prétention de résoudre toutes les énigmes qui se présentent ici. Quelques remarques me semblent pourtant utiles. Ce qui frappe en premier lieu c'est la ressemblance entre *Λαυδακίδης* et le nom du personnage qui a mérité la colère de l'oncle Julien (p. 88, l. 24 ss.) et qui a provoqué ainsi tout le passage en question. Il s'appelle *Λαυράκιος*. Si cette similitude de noms, dont l'un est très rare, l'autre unique, est un effet du hasard, il n'y a rien à en tirer. Mais ce hasard serait bien singulier. Il ne me semble donc pas trop hardi de corriger *Λαυδακίδης* en *Λαυρακίδης*, patronymique dérivé de *Λαυράκιος*. Voyons ce qui en résulte. Ce « fils de Lauracius » injurié par Archiloque ne peut être, en toute vraisemblance, que le fameux Lycambès. Julien le désigne ainsi par ironie. Il s'est souvenu de termes tels que *κλεπτίδης*, *μισθαρχίδης*, *σπουδαρχίδης*, *στρατωνίδης*, patronymiques de fantaisie que la comédie forme pour exprimer de facon plaisante un rapport (en général défavorable) de la personne envisagée avec le premier élément du mot. Il s'est encore souvenu de faux patronymiques comme *Ὁμηρίδαι* et *Ἱπποκρατίδαι* qui n'expriment que l'identité d'occupation. *Λαυρακίδης* pourrait donc se dire d'un personnage « dans le genre de

[4] Le cas d'Antoine ou d'Antonin chassant du texte Aristote (voir ci-dessus p. 48) est foncièrement différent: ce sont des noms des plus usuels.

Lauracius ». Si ceci est exact, il s'ensuivra que *τον* n'est pas article, mais pronom indéfini, *ἐπί του Λαυρακίδου*. Le membre de phrase se présenterait donc en traduction comme suit: « quoique la circonstance me donnât l'occasion de faire entendre, comme du haut d'un chariot, des propos pareils à ceux qu'Archiloque lança contre un individu dans le genre de Lauracius, etc. ». Un seul mot a encore été négligé: c'est *ψευδῶς*. Il est difficile. On ne voit aucune raison pour laquelle Julien voudrait comparer ses propos diffamatoires envers un ennemi personnel à des injures *mensongères* d'Archiloque. On pourrait songer à écrire *οἷα* ⟨*ἀ*⟩*ψευδῶς*, ce qui, au moins, ne serait pas illogique. Mais on s'attend plutôt à l'idée de violence ou d'exaspération qu'à celle de vérité. Le plus sage est encore, à mon avis, de noter *ψευδῶς* provisoirement de la *crux*.

Lettre 98 (p. 182, l. 21). Julien explique pourquoi il a eu tant de plaisir à loger chez un hôte, resté anonyme, dans la célèbre Hiérapolis. Une des raisons est sa famille. En effet, *Ἰαμβλίχου τοῦ θειοτάτου τὸ θρέμμα Σώπατρος ἐγένετο τούτου κηδεστής † ἐξ ὅσου †*. Que faire de ces deux derniers mots? Les combiner avec ce qui suit, comme le propose Bidez dans l'apparat critique, en lisant: *Ἔξ ἴσου γὰρ ἐμοὶ* etc. donne une phrase peu satisfaisante. Je me demande si l'on ne pourrait pas conserver *ἐξ ὅσου* et y voir une exclamation. Une phrase plus complète pourrait être p. ex.: *ἐξ ὅσου οὖν τὸ ἀνέκαθέν ἐστι*, ou, plus simplement encore, *ἐξ ὅσου οὖν ἐγένετο!* « De quel homme est-il donc le descendant? » L'emploi de *θρέμμα* pour désigner le rapport du disciple avec son maître confirme l'interprétation.

Lettre 111 (p. 188, l. 10). Une lettre aux Alexandrins commence ainsi: *Εἰ μέν τις τῶν ἄλλων ἦν ὑμῶν οἰκιστής, οἳ τοῦ ἑαυτῶν παραβάντες νόμον ἀπέτισαν ὁποίας ἦν εἰκος δίκας, ἑλόμενοi μὲν ζῆν παρανόμως, εἰσαγαγόντες δὲ κήρυγμα καὶ διδασκαλίαν νεαράν, λόγον εἶχεν οὐδ' ὡς Ἀθανάσιον ὑφ' ὑμῶν ἐπιζητεῖσθαι*. Mais, continue-t-il, ayant en réalité pour fondateur Alexandre, etc. Il est évident que *τῶν ἄλλων* est d'une imprécision extrême; on s'attend à un terme beaucoup moins vague. Dans l'apparat critique Bidez suggère *ἀθλίων*, qui est un peu moins vague, mais ne satisfait pas encore entièrement. Je voudrais lire: *τῶν Γαλιλαίων*. Tout ce qui suit dans la proposition relative convient entièrement à cet antécédent. Bidez observe, dans une note ajoutée à la traduction, que « Julien a en vue ici

la prédication des apôtres et de Saint Paul, qui ont aboli l'autorité de la loi judaïque et ont subi le martyre ». Je voudrais aller plus loin encore, et dire qu'il a songé en premier lieu à Jésus lui-même, le « Galiléen » par excellence. Le mépris qu'il a ressenti pour le fondateur de la religion qu'il abhorrait, lui dicte l'expression *τις τῶν Γαλιλαίων*. On voit en outre la grande force de l'argument: même si le fondateur du Christianisme avait également fondé votre ville, Athanase ne pourrait en tirer profit.

Leiden, van Beuningenlaan 20

REVIEWS

Sancti Ambrosii Opera, pars VII, recensuit O. Faller S.I. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vol. LXXIII). Vindobonae, Hoelder–Pichler–Tempsky, MCMLV.XVIII, 125*, 443 Seiten. Preis 300 Österr. Schill. (DM 50.–, $ 12.–).

Von der Ambrosius-Ausgabe des Wiener Corpus sind in den Jahren 1897–1919 fünf Teile erschienen. Mit Freude begrüssen wir die Wiederaufnahme dieses bedeutenden Unternehmens: Band VII, besorgt von dem hervorragenden Ambrosius–Kenner Otto Faller liegt fertig vor uns, drei weitere Bände, darunter der abschliessende neunte, der auch die Indices bringen wird, werden angekündigt; dass auch diese durch den genannten Herausgeber besorgt werden sollen, stimmt zu besonderer Freude. Denn wie sehr man auch das sechsunddreissigjährige Interregnun bedauern mag, so wird man, wenn man sieht, wieviel Arbeit in dem vorliegenden Bande steckt, die Länge des wirklichen Interregnums ganz bedeutend herabsetzen. Der Text der hier veröffentlichten Schriften (*Explanatio Symboli – De sacramentis – De mysteriis – De paenitentia – De excessu fratris – De obitu Valentiniani – De obitu Theodosii*) ist nämlich aufgebaut auf der äusserst sorgfältigen Verwertung von nicht weniger als 315 Handschriften (die vollständige Liste auf S. VIII/XVIII). Vorarbeit wurde geleistet von Carl und Heinrich Schenkl; der jetzige Herausgeber hat in 1924 mit der Arbeit angefangen.

Die Besprechung der Textgeschichte der in diesem Bande enthaltenen Schriften (S. 1*/125*) ist in Wahrheit ein selbständiges Buch, das verdient, von allen Latinisten eingehend studiert zu werden. Denn hier ist nichts zu finden von jener heutzutage wieder auflebenden genialischen „Methode", die sich auf mehr oder weniger meisterhafte „Griffe in die Tradition" beschränkt, und in kurzer Zeit eine Ausgabe zustandezubringen weiss, die sich bei jedem richtigen Studium der Tradition sofort als verbesserungsbedürftig zeigt. Der Herausgeber des vorliegenden Bandes hat den mühsamen, aber königlichen Weg beschritten: er ist keiner lästigen Einzelheit aus dem Wege gegangen, sondern hat das bestehende

Material in seiner Vollständigkeit betrachtet und geprüft, und ist immer zu der Aufstellung eines Stemmas gekommen, wobei er auch das Vorkommen der Kontamination richtig gewürdigt hat. Obwohl der Rez. die Abhandlung mehrere Male durchgearbeitet hat, ist es ihm nicht möglich, innerhalb der einer Rezension gesetzten Grenzen Einzelheiten hervorzuheben: es genüge hier zu sagen, dass die Durcharbeitung der sehr stringenten Beweisführung besonders für angehende Textkritiker nicht warm genug empfohlen werden kann – schliesslich gehören solche Beweisführungen auch im zwanzigsten Jahrhundert noch immer zu den Seltenheiten.

Unnötig zu sagen, dass auf dieser festen Grundlage die Textgestaltung ebenso sicher wie klar und überzeugend ist. Obwohl im allgemeinen in der Tradition bestimmte Gruppen oder Einzelhandschriften sich deutlich als *meliores* hervortun, hat der Herausgeber doch immer das Gebot Ritschls beachtet, dass man für keine Handschrift niederknieen soll; der innere Wert der Varianten prävaliert durchgängig über den relativen Wert der verschiedenen Zweige der Überlieferung. Nur selten fühlt der Leser sich versucht, einer im Apparat erwähnten Lesart den Vorzug zu geben oder wenigstens ihre Möglichkeit zu erwägen. Ich frage mich, ob man in De ob. Theod. 14 (378, 14, 4/5): *Satis est in indignatione laudem clementiae repperire quam ira in ultionem excitari* doch nicht besser mit einigen MSS *satius* liest. In de paenit. 23, Z. 39 *qui se ueniae reseruat* ergibt die Lesart *seruat* von *A* eine bessere, wenn auch rhythmische, Klausel von der Art, wie man sie schon bei Tertullian, und sehr oft bei Arnobius findet (vgl. meinen Aufsatz „The Technique of the Clausula in Tertullian's *De Anima*", Vig. Christ. 4 (1950), 212/245, besonder S. 242; H. Hagendahl, La prose métrique d'Arnobe, Göteborg 1937, passim). Im allgemeinen verdient die Klauseltechnik des Ambrosius eine zusammenfassende Behandlung; besonders am Ende der Kapitel sind die „klassischen" Klauseln deutlich gesucht.

Zwischen dem Text und dem kritischen Apparat befinden sich die Angaben der Bibelstellen sowie sonstige Testimonia, die nicht selten eine wichtige Hilfe für die Lektüre bieten. Gelegentlich möchte man etwas mehr finden, z.B. in De ob. Theod. 26, 10/12: *cum effusi utero de calidis in frigida, de umidis in arida piscium*

more iactemur, quos naufragos in hanc uitam quidam naturae fluctus expuerit. Hier fragt man sich, ob nicht eine Reminiszenz vorliegt an Tertull. De bapt. 1, 3: *Sed nos pisciculi . . . in aqua nascimur*, während das Ende des Satzes an die vielen bekannten Äusserungen des antiken Pessimismus erinnert, wovon in der lateinischen Literatur Lucr. V 222ff. und Plin. N.H. VII praef. 2 wohl die bekanntesten sind (vgl. meine Anm. zu Tertull. De anima 19, 8, S. 278). Aber solche Hinweise lassen sich immer vermehren, und der geeignete Platz für sie ist nicht eine Textausgabe, sondern ein Kommentar, wie die sieben so musterhaft edierten Texte ihn hoffentlich bald erhalten werden.

Leiden, Witte Singel 91 J. H. WASZINK

T. Kleberg, *Hôtels, restaurants et cabarets dans l'antiquité romaine. Etudes historiques et philologiques.* (Bibliotheca Ekmaniana 61), Pp. xi + 163; 21 plates, map. Uppsala 1957. Paper. Kr. 20.

The author here treads an almost unknown path, and the results of his investigations are norteworthy in every respect. Generally speaking it is something of a disappointment that studies about the daily life of people in the remote past have most of the time to be restricted to some remarks, in themselves interesting but hardly coherent, gathered from material which is hopelessly incomplete. In the present case, for instance, but for Pompeii and Ostia most of the book could not have been written. Of course, the scarcity of the data does not detract from our gratitude to the author, who shows himself a cautious guide fully aware of all the pitfalls possible when general conclusions must be drawn, mainly from archaeological and inscriptional evidence, and from quite a limited geographical area at that. It seems strange, however, that he has confined himself to Roman antiquity and that he has not treated contemporary or nearly contemporary Greek sources as well. Had this evidence been incorporated (which would have been justified as Pompeii lay in an area of Greek colonisation), the author would perhaps have found some valuable data for this neglected part of social history in H. Bolkestein, *Ξένων*, Gast-

verblijf, Pelgrimsherberg, Armenhuis, Mededelingen der Kon. Akad. v. Wetensch., afd. Letterkunde, 84 B, 3, 1937.

On *κάπηλος* (caupo) and its derivatives in ecclesiastical literature, Kleberg makes some convincing remarks which clearly demonstrate the difference between the earlier (pagan) and later (Christian) terminology. For that matter, the first chapter on "Terminologie de l'activité hôtelière romaine" is an exemplary study in lexicography, on a par with other excellent Scandinavian contributions to this sort of linguistic study. The greater part of the book consists of an admirable survey of the archaeological evidence from Ostia and Pompeii. It is to be regretted, however, that the illustrations are sometimes far from clear. One of the unexpected results of Kleberg's investigations is that, as compared with Pompeii, the number of taverns at the harbour town of Ostia was apparently only small. The author suggests, although with all due caution, that this can be explained as the consequence of police measures some of which have come down to us in the form of imperial edicts on hotels, eating-houses and taverns; it is a plausible suggestion that these measures were intended to restrict the number of meeting-places where dangerous political activities could flourish. R. Meiggs' forthcoming book *Ostia, A social and economic history of Rome's harbour town*, may also shed new light on this problem. For the time being, however, we can only be grateful to Kleberg for his clear survey of the data from a restricted area.

Leiden, De Laat de Kanterstr. 15 B W. DEN BOER

Robert Joly, *Hermas: Le Pasteur. Introduction, texte critique, traduction et notes* (*Sources Chrétiennes*, 53). Paris: Édition du Cerf, 1958, Pp 407.

In the introduction to this edition Joly provides a useful summary of the literary and theological problems of the *Shepherd*. The tripartite division of the work is traced to the author himself. But there were originally four visions (not five), twelve precepts (including the fifth vision and the first parable) and seven parables (to which two more were later appended). The four visions were

first published alone; later the precepts and parables were added. Hermas' description of his family affairs is regarded as fictitious since it contains too many inner contradictions and improbabilities. Moreover it is not in harmony with the information about Hermas provided in the *Muratorian Canon* (information which Joly regards as historically accurate). The fundamental message of our apocalypse in the eyes of its author was the announcement of a new opportunity to repent for post-baptismal sins. But his utterances on other matters are also illuminating. Hermas presupposes a Spirit-Christology crossed somewhat incongruously with angelogical speculation. The Church, though transcendent and pre-existent, is at the same time an eschatological reality in the process of becoming. The church at Rome at the time of Hermas was socially complex and plagued by both moral indifference and heresy (i.e. Gnosticism). The charismatic offices were fading away. But there was as yet no hierarchy and there is no mention of the monarchial episcopacy. Hermas' ethic is based fundamentally on the keeping of the commandments. But the doctrine of the two spirits advanced by the author of the *Manual of Discipline* seems also to have had a marked influence upon it. Hence the Jewish element in Hermas' thought is very important, but Hellenistic sources also play a role. Thus while there is no direct relationship between the *Shepherd* and the *Poimandres*, our author was familiar with Cebes' *Pinax*. Of early Christian literature he seems to have read Matthew, Mark, John, some Pauline epistles, James, the Didache and IV Esdras. Joly insists that Hermas is not as uncultured and ignorant as he has often been thought, for "le *Pasteur* est un des rares textes à occuper une place de transition entre les oeuvres du début, non littéraires, populaires, et les oeuvres ultérieures à prétentions artistiques" (p. 57).

The introduction also includes a discussion of the textual transmission of Hermas and this is followed by a select bibliography. At the end of the volume a useful word-index is found. Here there is also a list of readings which shows where Joly's text departs from that of Whittaker in the Berlin *Corpus* (1956). Both of these editions introduce the same new numbering system which, if followed, will greatly simplify references to the *Shepherd*. (The paragraphs are numbered consecutively from beginning to end; the older subdivisions are retained.)

An example of the accuracy of Joly's text and apparatus may be seen by comparing his collation of A (the Athos fragments) with that of the edition of Gebhardt and Harnack (1877). Thus in1.1–9 more than half of the latter's references to A in the apparatus are inaccurate. Joly, who had the advantage of using K. Lake's *Facsimiles of the Athos Fragments of the Shepherd of Hermas* (Oxford, 1907), has no errors (except for an incomplete account of the title in A). Where the reading of A is obscure, Joly omits the question mark whereby Lake indicated the uncertainty of his transcription. In such details the edition of Whittaker is more careful. Otherwise I noted no inaccuracies.

Joly's apparatus ignores readings which he regards as devoid of interest. It is not therefore as full or complete as that of the Berlin *Corpus*. Joly omits variations in word order (e.g. 74.1–3), omissions in the versions (e.g. 31.1ff.), an account of the breaks and obscurities in manuscripts (e.g. 31.5–6), unimportant readings of Pseudo-Athanasius (e.g. 45.1ff.), ungrammatical readings in the papyri (e.g. 53.3, 94.1), some of the information on the titles of the various sections of the *Shepherd* (1.1 etc.). He is usually interested in the evidence related to the use of connectives and other parts of speech which to a degree affect our estimation of Hermas' literary skill. But at other times he omits it (e.g. 1.4, 1.5). It would have helped if Joly had defined more carefully the principles according to which he selected and ignored variants (cf. p. 67).

In general Joly's text favors S (Sinaiticus) and M (the Michigan papyrus) as would be expected in a work produced after the publication of C. Bonner's *A Papyrus Codex of the Shepherd of Hermas* (Ann Arbor, 1934). But he departs in the direction of A much more frequently than does Whittaker (cf. their texts at 2.2, 3.1, 3.4, 5.3, 5.4, 9.4, 9.9, 11.1 etc.). At 2.2 he prefers the reading of A *(κατενώπιον)* to that of S *(κατέναντι)* despite the fact that the latter is found also in 10.4 and 17.10 while the former is not found elsewhere (cf. Goodspeed, *Index Patristicus*, 121a). Frequently A seems to be preferred because it offers a text grammatically more correct and stylistically superior. (Note that though Joly ignores many of the conjectures made in the past, he is willing to emend for the sake of preserving normal Greek syntax [cf. 3.3].) Apparently Joly's relatively high estimate of the *Shepherd* as a

literary production has not been without influence in his selection of readings.

On the whole the book is remarkably well done. The student of Hermas will find the various aids to interpretation useful, including the clear and accurate French translation. The only surprising omission is the failure to provide parallels either in the margin or in an appendix. But Joly's edition of the *Shepherd* is an excellent summary of the most recent discussion of this remarkable document from the point of view of theological, literary and textual problems.

University of Chicago, Ill. W. R. SCHOEDEL

Saint Jérôme, Sur Jonas. Introduction, texte latin, traduction et notes de Dom Paul Antin, O.S.B. (Sources Chrétiennes, No. 43). Paris, Editions du Cerf, 1956. 135 pp. (pp. 50/118 double pages). Pr. 750 fr.

This edition is presented by the publisher as "one of St. Jerome's best commentaries". He might have added that Dom Antin's edition provides us with one of the best commentaries on St. Jerome: indeed the present reviewer has rarely studied an edition which in a succinct form gives so much. In the introduction (pp. 7/47) the editor gives an accurate description of St. Jerome's exegetical technique which holds the mean between the literalism of the great exegetes of the school of Antioch and the time-honoured allegorical interpretation of the Alexandrians. Perhaps a few words might have been devoted to the fact that, like Calcidius's translation of, and commentary on, a part of the *Timaeus*, and the similar achievements of Marius Victorinus and Boethius in the domain of Aristotelian and Neoplatonic studies, the activity of St. Jerome as both a translator and a commentator also belongs to that great movement – often curiously parallel with the archaic period of Latin literature –, which in the very first place strove to provide the Latin speaking part of the civilized world with the results of the still superior scholarship of "the Greeks", and that, in that connection, the wish to remain under-

standable under any circumstances should be regarded as one of the factors which determined the eventual form of his commentaries. Particularly important is the discussion of the history of the interpretation of the figure of Jonas as type of the Savior. The text is still that of Vallarsi (nobody could require that the editor would undertake the establishment of a new text) but nevertheless several *subsidia minime spernenda* for the constitution of such a text are given; they are in fact sufficient to enable the editor to correct Vallarsi's text in not a few cases. The translation is a remarkable achievement—it brings out every facet of St. Jerome's nervous and caustic way of writing.

The only detail with which I cannot agree is the statement on p. 29 that Christ's Descent to Hell was a "sujet rarement abordé par les Pères". The full and highly polemical treatment of this subject by Tertullian in his *De anima*, ch. 55, betrays a widely spread interest in this topic, and the same can be said with regard to the discussions on this subject by Hippolytus and Irenaeus (for further details, cf. my comment on *De anima* 55, pp. 553/558).

Leiden, Witte Singel 91 J. H. WASZINK

BOOKS RECEIVED

(The inclusion of a book in this list, which contains all books received by the editors, does not guarantee its subsequent review).

Jean Cassien, Conférences, XVIII–XXIV. Introduction, texte latin, traduction et notes par Dom E. Pichery (Sources Chrétiennes, No. 64). Paris, Les Editions du Cerf, 1959, 247 pp. (pp. 8/206 double pages). Pr. 15 N.F.

Martin Elze, Tatian und seine Theologie (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 9). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960. 137 pp. Pr. brosch. 14,80 DM.

J. M. Fiey, O.P., Mossoul Chrétienne. Essai sur l'histoire, l'archéologie et l'état actuel des monuments chrétiens de la ville de Mossoul (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth, Tome XII). Beyrouth, Imprimerie catholique, 1959. 166 pp., 12 plates, 11 maps.

Gustav Karlsson, Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine. Textes du Xe siècle analysés et commentés. Uppsala, Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB, 1959. 154 pp.

Saint Irénée, De la Plénitude de Dieu. Textes choisis et présentés par Roger Poelman. Editions Casterman, Editions de Maredsous, 1959, 112 pp. Pr. 48 Belg. fr.

Otto Schaffner, Christliche Demut. Des hl. Augustinus Lehre von der Humilitas. Würzburg, Augustinus Verlag, 1959. 338 pp. Pr. 18 DM.

Bibliographia Patristica, Internationale Patristische Bibliographie, herausgegeben von W. Schneemelcher. II. Die Erscheinungen des Jahres 1957. Berlin W 35, Walter de Gruyter & Co., 1959. XXX, 115 pp.

THÉORIE ET PRATIQUE DU STYLE CHEZ ISIDORE DE SÉVILLE

PAR

J. FONTAINE

De Tertullien à Jérôme, l'attitude des écrivains latins chrétiens envers les problèmes du style présente une curieuse contradiction. Ils vitupèrent généralement la rhétorique comme une maîtresse de mensonge, mais se gardent d'oublier l'art d'écrire qu'ils ont appris à son école. Ils se réclament de l'ingénuité du « *sermo piscatorius* » — celui des pêcheurs du lac de Tibériade — ; mais la plupart recourent avec constance, dans une mesure qui varie avec les goûts personnels et les genres littéraires, aux ressources du « *sermo rhetoricus* »[1]. Leur volonté d'atteindre au dépouillement évangélique, jusque dans le domaine de l'expression littéraire, coexiste ainsi avec leur attachement de fait aux normes de la prose d'art antique. Cette double fidélité, ressentie par l'âme tourmentée de Jérôme comme un véritable conflit intérieur, trouve enfin sa justification théorique chez Augustin: le quatrième livre du *De doctrina christiana* montre comment l'on peut être à la fois « cicéronien » et « chrétien »[2].

Mais cette leçon proprement révolutionnaire[3] fut-elle entendue dans toute sa richesse par les successeurs d'Augustin? Ont-ils, à

[1] E. Norden a souligné cette « contradiction entre la théorie et la pratique » des écrivains chrétiens, dans son ouvrage classique *Die antike Kunstprosa*, t. 2, 2ème éd., Leipzig Berlin, 1909, p. 529sq. La même constatation est présentée de manière plus nuancée par Chr. Mohrmann, *Saint Augustine and the eloquentia*, dans ses *Etudes sur le latin des chrétiens*, Roma, 1958, p. 353.

[2] Sur le drame de cette contradiction chez Jérôme, cf. H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg, 1958, p. 312–316. Pour la résolution du dilemme par Augustin, cf. H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 4ème éd., Paris, 1958, p. 505–540, et Chr. Mohrmann, *art. cit., ib.*, p. 358sq.

[3] Le mot est de Marrou, *op. cit.*, p. 517, et repris par Chr. Mohrmann, p. 358 et 360.

la lumière des exemples proposés, rebâti une rhétorique nouvelle, adaptée aux exigences des lettres chrétiennes? Deux siècles après Augustin, la question mérite d'être posée au coryphée de la littérature wisigothique: Isidore de Séville, admirateur et lecteur fervent de son confrère d'Hippone [4]. Malgré l'influence certaine exercée par le traité augustinien, et plus particulièrement par son quatrième livre, sur la rhétorique présentée au second livre des *Origines*, on ne manque point d'être d'abord frappé par les contradictions qui apparaissent entre la théorie d'Isidore et certains aspects majeurs de sa pratique du style. Pour tenter de réduire ces contradictions, nous serons amenés à prendre une vue plus complexe de son esthétique théorique et pratique. Cette enquête nous permettra, sinon de résoudre en détail, du moins de mieux poser les problèmes du style isidorien, et de cerner les traits essentiels de son originalité [5].

---

[4] Isidore place l'œuvre d'Augustin au dessus de toute autre. Ne lit-on pas sur les murs de sa bibliothèque: « Si Augustinus adest, sufficit ipse tibi » (Isid. *uers. in bibl.* poème 5, v. 6)? Il est caractéristique qu'Augustin ait été le seul latin à recevoir l'honneur de 6 vers dans ces inscriptions murales; Hilaire, Ambroise, Grégoire doivent se contenter chacun d'un distique, et Jérôme de trois vers. Les éloges hyperboliques décernés par Isidore à Augustin dans ces vers ont leur équivalent dans les *Origines*, 6, 7, 3. Les progrès de la recherche des sources dans les œuvres d'Isidore mettent en lumière l'importance primordiale des œuvres d'Augustin dans les fonds de la bibliothèque sévillane. Ce n'est donc pas un hasard s'il est le seul auteur dont il soit question dans la correspondance entre Isidore et son disciple Braulion, à qui son maître réclame « decadam sextam sancti Augustini » (epist. 1, p. 71, 7 de l'éd. Madoz de la correspondance de Braulion = *ML*, t. 83, c. 898c).

[5] Il n'existe à ma connaissance aucun travail précisément consacré au style d'Isidore de Séville. Norden, dans son livre classique cité dans la première note de cette étude, ignore purement et simplement Isidore, aussi bien que la littérature wisigothique en général. K. Polheim, *Die lateinische Reimprosa*, Berlin, 1925, a consacré son ch. 10 à cet aspect particulier de l'expression chez Isidore (p. 293–325). On peut considérer comme des approches intéressantes du problème deux études consacrées plus généralement aux idées esthétiques d'Isidore: celles d'E. de Bruyne, *Etudes d'esthétique médiévale*, t. 1, *De Boèce à Jean Scot Erigène*, Brugge, 1946, ch. III, p. 74–108; et de M. Donati, *Il pensiero estetico in Isidoro di Siviglia e negli enciclopedisti medievali*, dans *Rendiconti della Accademia dei Lincei*, série 8, t. 3, 1948, p. 370–380. J'ai tenté de dégager les abords du problème en étudiant tour à tour, dans mon livre sur *Isidore de Séville*

Quand on sait l'admiration d'Isidore pour l'auteur du *De doctrina christiana*, on lit avec une certaine déception les pages rapides que le Sévillan a consacrées à l'*elocutio* au milieu du second livre de ses *Origines*. L'ensemble est d'un traditionalisme étroit, sans rapport avec la hardiesse novatrice d'Augustin. Les cadres de l'exposé, les valeurs esthétiques qui inspirent les préceptes sur l'élocution, les exemples tirés en quasi-totalité des auteurs païens, la théorie des trois styles: tout cela reflète la tradition scolaire appuyée sur Cicéron et Quintilien bien plus précisément que le *De doctrina christiana* [6]. On serait moins déconcerté si, pour écrire ce compendium de rhétorique, Isidore s'était résolu à exclure de ses sources le traité augustinien. Mais l'analyse des sources du texte montre qu'il n'en est rien. La définition de la rhétorique, le souci de la dignité de l'expression, l'insistance sur la nécessité d'une correspondance exacte entre les paroles de l'orateur et sa conduite, montrent que les réflexions d'Isidore sur l'art d'écrire et de s'exprimer s'adressent à l'orateur chrétien, et que les souvenirs du traité d'Augustin ont joué un rôle décisif dans cette orientation [7]. Pourtant, ces rares emprunts ne suffisent pas à rénover une doctrine qui, dans sa technicité, s'apparente davantage à la tradition des traités profanes: elle rappelle directement les préceptes secs des *Rhetores latini minores*. Le seul passage où soit perceptible un emprunt textuel à Augustin se trouve concerner la doctrine dans laquelle on a justement reproché à l'auteur du *De doctrina christiana* de s'être montré le plus servilement fidèle à la théorie cicéronienne:

---

et la culture classique dans l'Espagne wisigothique, 2 t., Paris, 1959 (cité dans les notes suivantes sous le mot: *Culture*), les méthodes de pensée d'Isidore (t. 1, p. 38sq.) et ses méthodes de travail (t. 2, p. 763sq.). Enfin, j'ai essayé de donner une première analyse concrète, appuyée sur une enquête restreinte aux dimensions d'un ouvrage mineur, dans l'Introduction de mon édition du *Traité de la nature*, Bordeaux, 1960 (sous presse), p. 127 sq. Jusqu'à présent, le problème préalable des sources avait naturellement écarté les chercheurs de toute enquête sur la langue et le style d'Isidore.

[6] Isid. *orig.* 2, 16-21, et l'étude de cette théorie de l'*elocutio* et de ses sources dans *Culture*, t. 1, p. 277sq. Sur la place primordiale de Cicéron et Quintilien parmi les auteurs rhétoriques d'Isidore, cf. *ib.* p. 323–324.

[7] Regroupement de ces influences diffuses, que la seule étude des parallèles textuels au sens strict ne permettrait pas d'abord d'estimer à leur juste valeur, dans *Culture*, t. 1, p. 331sq.

la théorie des trois styles [8]. Qui plus est, tout en reproduisant le texte augustinien, Isidore en a modifié le vocabulaire technique, insuffisamment cicéronien à son gré, à l'aide de la terminologie cicéronienne de l'*Orator*. Et non content de cette adaptation, il a donné de la même théorie en tête de ce chapitre « sur le triple genre d'expression », un premier exposé dont le vocabulaire est strictement tiré du traité cicéronien [9].

Ce conservatisme tâtillon, qui prend soin de replacer dans un cadre purement cicéronien la théorie la plus traditionaliste du *De doctrina christiana*, apparaît encore plus nettement dans le contexte immédiat des *Origines*, et dès les *Différences*. Défense des convenances et du sérieux contre le mélange des tons, de la « pureté de l'expression » contre l'« irréflexion brouillonne et désordonnée », de la correction grammaticale contre les *uitia* de toute espèce, de la propriété du discours contre les excès opposés de la périssologie et de l'ellipse, de l'image simple et naturelle contre la métaphore « abusivement recherchée » [10]: la doctrine isidorienne de l'*elocutio* reflète une sorte de néo-classicisme sévère, méfiant, et surtout négatif. Sa fidélité inquiète aux exigences du style classique prend un tour didactique et curieusement polémique. Tout se passe comme si le *De doctrina christiana* avait paru à Isidore estimable dans sa conception générale de l'art littéraire, mais dangereusement imprécis et libéral en matière de préceptes.

Cette impression est confirmée par la lecture d'autres œuvres

---

[8] Isid. *orig.* 2, 17, « De trimodo genere dicendi »; étude du texte et de ses sources dans *Culture*, p. 283sq. Sur la fidélité timorée d'Augustin à Cicéron dans cette seule théorie, cf., après Marrou, Chr. Mohrmann, *art. cit.*, p. 361. On ne fait que vérifier ici un phénomène curieux qui caractérise l'utilisation d'ensemble des textes augustiniens dans les *Origines*: le soin qu'Isidore met le plus souvent à ne leur emprunter que des préceptes et des doctrines purement techniques, bref à ne pas les utiliser en tant que chrétiens; c'est là un exemple typique de sa « sécularisation » de toutes les sources: cf. *Culture*, t. 2, p. 794sq.

[9] Isid. *orig.* 2, 17, 1: « Dicenda sunt quoque summissa leniter, incitata grauiter, inflexa moderate »; la phrase démarque à peu près exactement les triades de Cic. *orat.* 17, 56 et 29, 100–101: cf. tableau dans *Culture*, t. 1, p. 283, n. 3.

[10] Isid. *orig.* 2, 16, 1 (contre le mélange des tons); *diff.* 1, 179 (la pureté contre l'irréflexion brouillonne); *orig.* 2, 20, 3–4 (contre les « uitia »); *orig.* 2, 20, 1–3 (défense de la propriété, et de l'image simple et naturelle).

d'Isidore. Dès la préface de son premier ouvrage, le traité grammatical des *Différences*, la même attitude de purisme intransigeant se manifeste dans le domaine du vocabulaire: « Les poètes païens, au nom des exigences du mètre, ont jeté la confusion dans la propriété des termes. Par suite, les écrivains ont pris l'habitude de donner une acception indistincte à la plupart des synonymes qui, malgré des ressemblances apparentes, ne s'en distinguent pas moins par leur origine respective »[11]. Quelques années plus tard, il est instructif de relire quels éloges Isidore, devenu critique littéraire dans son *De uiris illustribus*, adresse aux écrivains chrétiens qu'il passe en revue. Qu'il félicite Juste d'Urgel d'avoir écrit « *breuiter atque aperte* », qu'il vante la « *suauiloquentia* » de Chrysostome ou l'opuscule « *luculentissimum* » d'Eucher, Isidore recourt non seulement à des critères, mais même à du vocabulaire de tradition cicéronienne[12]. La seule citation profane que l'on ait identifiée dans

[11] Isid. *diff.* praef., ML, t. 83, c. 9: « Poetae autem gentiles necessitate metrica confuderunt sermonum proprietates. Sicque ex his consuetudo obtinuit pleraque ab auctoribus indifferenter accipi, quae quidem quamuis similia uideantur, quadam tamen propria inter se origine distinguuntur ».

[12] Etant donné la suspicion qui pèse sur les 14 premiers ch. de *uir. ill.*, absents de la plupart des témoins anciens de l'ouvrage (en particulier du *cod. Legionensis* 22), mais tout en n'admettant pas les conclusions hypercritiques du travail de Schütte, je me suis limité ici au témoignage des ch. 15 à 47 du traité. On trouve « breuiter atque aperte » au ch. 34: sur ce couple d'ascendance cicéronienne, à travers la médiation d'Augustin, cf. les citations rapprochées dans *Culture*, t. 1, p. 251, n. 4 et 252, 1 & 2. On note encore des éloges de la « breuitas » aux ch. 17, 26, 28 et 46 de *uir. ill.* — Auprès de « suauiloquentia » en *uir. ill.* 19 (ch. Cic. *Brut.* 15, 58), on notera le « suaue eloquium » attribué à Hilaire d'Arles (29) et à Léandre (41), et l'emploi synonyme de « dulcis » en 27 et 28: tout ce vocabulaire est également cicéronien. — « Luculentus » (ch. 28 et 37) enserre originellement dans sa métaphore la valeur classique de clarté, mais il avait pris dès le temps de Cicéron une valeur de qualification méliorative assez vague. Ces jugements d'Isidore sur le style des auteurs tirent leur valeur du fait qu'ils sont loin d'être aussi nombreux et précis chez les deux écrivains qui ont avant lui créé en latin le genre du *De uiris illustribus*. Ils sont encore rares chez Jérôme, chez qui, comme on pouvait s'y attendre, les jugements malveillants sont de surcroît les plus nombreux (cf. pour les Latins, Hier. *uir. ill.* 74, 105, 123; seul son ami Damase, 103, est loué pour son élégance). Il y a plus d'appréciations, et plus favorables, dans le traité de Gennade; en dehors de l'éloge encore vague d'« élégance », et d'une admiration certaine pour le « sermo scholasticus » (Genn. *uir. ill.* 79 et 84), on ne trouve

le traité n'est-elle pas, d'ailleurs, une phrase du *Brutus* sur la valeur relative de la *breuitas* [13]? Les rares jugements stylistiques portés par Isidore, dans ses divers ouvrages, sur les auteurs bibliques, confirment son parti pris en faveur de la *breuitas*, et contre les excès opposés [14]. Grammairien, rhéteur, critique littéraire, bibliste,

---

assez bien représentée chez lui que la notion d'« apertus sermo. » (49, 64, 67). On ne saurait donc objecter que, dans les trois types d'appréciation examinés ci-dessus, Isidore n'a fait que copier ses prédécesseurs.

[13] Isid. *uir. ill.* 28, 38, *ML*, t. 83, c. 1098b: « in quo opere laudamus doctorem, etsi pauca, tamen pulchra dicentem. *Breuitas*, ut ait quidam, *laus est interdum in aliqua parte dicendi, in uniuersa eloquentia* (= Cic. *Brut.* 13, 50, *s.f.*) *laudem non habet* ». Cette seule fois où Cicéron soit cité dans l'ouvrage, il l'est donc pour montrer la valeur de la *breuitas*; mais aussi, — et cela annonce les concessions d'Isidore à un idéal de style moins austère, telles qu'elles ressortiront de la suite de cette étude —, la phrase souligne la relativité de cette valeur, à l'appui des regrets d'Isidore sur la brièveté excessive du traité d'Eucher. A se fier aux « indices locorum » de Spengel et Halm pour Quintilien et les *Rhetores latini minores*, la citation du *Brutus* n'apparaît chez aucun de ces auteurs; il en est de même pour Jérôme et Augustin, selon les relevés de Hagendahl et Testard. Cet isolement est d'autant plus curieux que l'on vient de constater l'emploi dans le même traité isidorien du terme rare de « suauiloquentia », qui apparaît d'autre part dans le texte du *Brutus*, et à quelques chapitres d'intervalle de la présente citation: les deux ch. se situent dans le contexte des *origines* de l'éloquence en Grèce et à Rome: l'auteur des *Origines* se serait-il particulièrement intéressé à un « excerptum » de cette partie du *Brutus?* Mais il est gênant que dans le passage d'*orig.* 1, 38, 2 où il traite des origines de la prose oratoire, il simplifie jusqu'à les déformer les faits historiques, et paraisse ainsi ignorer les textes afférents du *Brutus*: cf. *Culture*, t. 1, p. 161.

[14] Pour illustrer la périssologie (condamnée comme un excès blâmable en *orig.* 2, 20, 2, *s.f.*) définie comme « adiectio plurimorum uerborum superuacua », en *orig.* 1, 34, 7, Isidore cite l'hébraïsme caractéristique de *deut.* 33, 6: « Viuat Ruben et non moriatur »; dans le même sens, Isid. *prooem.* 29, *ML*, t. 83, c. 162*b*, évoque sans aménité la « prolixitas » des *Paralipomènes*. A ces jugements encore négatifs, il faut joindre des textes où se marquent des préférences littéraires pour les œuvres qui se distinguent par un style concentré et rapide: dans le N.T. l'*Evangile de Marc*: Isid. *prooem.* 89, c. 175c, « Marcus abbreuiator Matthaei ea quae ... docebat Petrus ueloci stylo retexuit »; dans l'A.T. les *Proverbes*: *ib.* 36, c. 164b, « doctrinae caelestis institutionem succinctis uersibus breuibusque sententiis coaptauit ». On joindra à ces passages la caractérisation du style somptueux d'Isaïe comme une « eloquentiae prosa » en *orig.* 6, 2, 22: E. R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, trad. fr. de la 2ème éd., Paris,

Isidore apparaît d'abord comme le théoricien d'un classicisme exigeant, jusque dans le détail du vocabulaire, et particulièrement sensible aux valeurs de concision [15].

A se fier aux résultats de cette première approche, on s'attendrait à ce que l'œuvre isidorienne eût légué au Moyen Age, qui l'a tant lue et recopiée, un modèle de sobriété en matière de style. Quelle idée le lecteur du Moyen Age se fait-il donc du style d'Isidore? La réponse que nous fait au XIIIème siècle Jean de Garlande est surprenante: le « *stilus ysidorianus* » se distingue de trois autres styles « dont usent les modernes », à savoir le style grégorien ou romain (celui de la chancellerie papale), le style hilarien (celui des stiques rythmés d'Hilaire de Poitiers), enfin le style tullien ou cicéronien. Le « *stilus ysidorianus* », lui, se caractérise par l'isosyllabie des membres de phrase, la responsion des rimes finales et des assonances, « *secundum leonitatem et assonantiam* » [16]. Bref, c'est le

1956, p. 184, voit dans l'expression un synonyme de « sermo rhetoricus »; on peut en tout cas conjecturer que ce n'est pas un compliment, à en juger par la valeur péjorative qu'Isidore attache au terme d'*eloquentia* dans *sent.* 3, 13; on remarquera enfin qu'Isidore apprécie le « langage clair » de Daniel par opposition aux « obscurités nombreuses » d'Ezéchiel (*orig.* 6, 2, 25). En tout cela, on retrouve des jugements de valeur qui concordent avec les tendances classiques analysées précédemment.

[15] Cet idéal de *breuitas* est directement lié aux techniques de l'*abbreuiatio*: c'est par rapport à cette méthode de travail qu'il faut comprendre le leit-motiv de la « brièveté » dans les préfaces de la plupart des œuvres d'Isidore: cf. *Culture*, t. 2, p. 768. Pour mieux situer cet idéal entre son ascendance antique et sa descendance médiévale, on relira l'esquisse de E. R. Curtius, *Littérature européenne* . . . , appendice XIII, *La concision idéal de style*, p. 592sq.

[16] G. Mari, *Poetria magistri Iohannis Anglici de arte prosayca metrica et rythmica*, dans *Romanische Forschungen*, t. 13, 1902, p. 929: « Item in stilo ysidoriano, quo utitur Augustinus in libro Soliloquiorum, distinguuntur clausule similem habentes finem secundum leonitatem et assonantiam, et uidentur esse clausule pares in sillabis, quamuis non sint . . . »; explication de ce texte dans les premières pages de F. di Capua, *Lo stilo isidoriano nella retorica medievale e in Dante*, dans *Studi in onore di F. Torraca*, Napoli, 1923, p. 233sq., qui n'apporte malheureusement pas les preuves explicites d'une lecture des *Synonyma* par les auteurs qu'il cite comme praticiens du « stilus isidorianus ». Pour l'instant, on consultera, sur le rayonnement de l'ouvrage dans le Haut Moyen Age, l'article d'A. E. Anspach, *Das Fortleben Isidors im VII. bis IX. Jahrhundert*, dans *Misc. isid.*, Romae, 1936, p. 328, 345, 353, et, sur l'importance de sa tradition manuscrite,

style synonymique prisé de saint Bernard, saint Bonaventure et Richard de Saint-Victor, et dont Isidore a laissé le modèle dans un étrange opuscule: les *Synonymes* ou la *Lamentation de l'âme pécheresse* [17]. Le livre premier est une confession plaintive de l'âme coupable; elle évoque le psalmiste et Job, et se rattache directement, par son inspiration, au genre littéraire sémitique de la lamentation; le second propose une thérapeutique spirituelle sous forme de préceptes essentiellement moraux.

Le caractère le plus singulier de l'ouvrage est le « *stilus ysidorianus* »: haché, tendu, stéréotypé, il pousse jusqu'à la virtuosité l'emploi systématique des figures de synonymie et d'homéotéleute. Il peut se réclamer du « parallélisme synonymique » qui est un procédé fondamental de la poésie hébraïque [18]. Mais il apparaît essentiellement comme l'aboutissement d'une longue tradition latine. En lui convergent des recherches diverses et anciennes des stylistes latins chrétiens. Celles des auteurs du IIIème siècle, fidèles au goût de la seconde sophistique, au style « moderne » si agressif encore dans le *De pallio* de Tertullien, déjà tempéré dans l'*Octauius* de Minucius Félix, plus dépouillé dans le style de Cyprien. Celles des homélistes du IVème siècle, en quête d'un compromis entre les procédés traditionnels de la rhétorique et la nécessité de se faire entendre d'un auditoire en majorité populaire. Enfin les tentatives les plus personnelles d'Augustin, en dehors de son œuvre oratoire: le style « lyrico-méditatif » des *Confessions* où les procédés

---

M. Diaz y Diaz, *Index Scriptorum Latinorum Medii Aeui Hispanorum*, t. 1, Salamanca, 1959, p. 31, no. 105. Les *Synonyma* se trouvent dans *ML*, t. 83, c. 825–868.

[17] Le premier titre semble avoir été préféré d'Isidore, mais le second avoir été plus courant dès la génération suivante, si l'on en croit la *Vita Isidori* d'Ildefonse de Tolède, *ML*, t. 96, c. 202c: « librum Lamentationis, quem ipse Synonymorum uocauit ».

[18] Sur ce procédé dans la Bible, cf. J. Steinmann, dans *Littérature religieuse* de J. Chaine et R. Grousset, Paris, 1949, p. 9sq. On remarque dans tout le premier livre des *Synonymes* une suite de thèmes liés au genre sémitique de la « lamentation », tel qu'on le trouve dans les *Psaumes*, dans *Jérémie*, dans *Job*, et jusque dans le livre de *Tobie*: la similitude des thèmes lyriques ne pouvait qu'entraîner, sous la plume d'un évêque nourri de culture biblique, une certaine reproduction de l'expression hébraïque elle-même. Au demeurant, Augustin avait proposé des textes bibliques en exemple de style, dans *doctr. christ.* 4, 20, 39sq.

du style psalmique se combinent avec les « figures » traditionnelles, le style plus intellectuel et plus serré des *Soliloques*, dont le dialogue intérieur a sûrement procuré à Isidore le schéma de ses *Synonymes* [19]. Considéré dans la perspective de cette longue tradition, que Polheim a explorée dans le domaine particulier de la prose rimée [20], le « *stilus ysidorianus* » se comprend mieux, sans se justifier encore aisément par rapport aux théories très « réactionnaires » d'Isidore.

Car si l'on tente d'apprécier ce style à partir des critères de l'*elocutio* classique, tels que nous venons de voir Isidore les définir, la contradiction entre le théoricien de la rhétorique et l'auteur des *Synonymes* n'en apparaît que plus flagrante. Où trouver ici la sobriété prêchée dans les *Origines*? Paronymie et synonymie constantes donnent à la pensée une expression diffuse, plus accordée à la description d'états d'âmes qu'à l'énoncé d'idées claires et logiquement ordonnées. Le principe de la paraphrase synonymique entraîne une *perissologia* constante. La petite phrase sautillante, faite d'une juxtaposition de *κομμάτια* dont chacun renferme le plus souvent une proposition indépendante, est tout à l'opposé du style « grave, sérieux, austère » réclamé par le théoricien. Enfin le clinquant des homéotéleutes perpétuels achève de donner à ce style sa profusion si contraire à l'esprit de la rhétorique isidorienne.

Il y aurait à ces contradictions une solution de facilité: accepter l'incohérence comme telle, en dissociant l'érudit de l'évêque, le compilateur de l'écrivain, le théoricien de la rhétorique antique du styliste déjà médiéval [21]. Mais comment admettre cette incohérence

---

[19] Il y a entre les deux œuvres des ressemblances de structure (le « dialogue monologué ») et de sujet, même si la discussion intellectuelle serrée d'Augustin ne se retrouve pas dans l'oraison et la méditation ascétique qui se succèdent dans l'opuscule d'Isidore. Mais il est significatif: 1) qu'Isidore utilise dans sa rhétorique le néologisme augustinien de « soliloquium » (*orig.* 2, 21, 47); 2) que les *Synonyma* aient été souvent connus au Moyen Age sous le titre augustinien de *Soliloquia*; 3) enfin, que Jean de Garlande cite les *Soliloquia* d'Augustin comme exemple palmaire de « stylus isidorianus » (cf. cit. *sup.* p. 71, n. 16) — mais dans quelle mesure la seconde observation ne permettrait-elle pas de supposer que Jean de Garlande pense en fait à l'œuvre d'Isidore quand il cite celle d'Augustin? —

[20] Référence *sup.* p. 66, n. 5.

[21] J'ai tenté de montrer pourquoi et comment, pour résoudre le problème

intérieure chez un homme qui, justement, insista à plusieurs reprises sur la nécessité impérieuse de mettre en accord ses paroles et ses actes? C'est bien le même auteur qui, dans la même bibliothèque et à quelques années d'intervalle, écrivit les *Origines* et les *Synonymes*, mais aussi, comme il est temps de le rappeler, bien d'autres ouvrages. Il convient donc de poser le problème de son style dans ce cadre plus vaste, sans négliger le contexte de la littérature wisigothique contemporaine. Replacés dans cet ensemble complexe, le maniérisme du « *stilus ysidorianus* » et l'austérité des préceptes sur l'*elocutio* apparaîtront en fait beaucoup moins outrés qu'au premier abord. Et la contradiction entre le théoricien des *Origines* et le styliste des *Synonyma* s'en trouvera atténuée d'autant.

Est-il sûr, d'abord, que le Sévillan eût souscrit sans réserves à la classification de Jean de Garlande, et reconnu dans le « *stilus ysidorianus* » le modèle le plus réussi de son art d'écrire? On peut en douter. Les *Synonymes* ont été conçus par lui comme le pastiche d'un manuel scolaire: les pseudo-« *Synonymes de Cicéron à Lucius Véturius* », dont Isidore nous parle dans la préface de son « *libellus* »[22]. La variation synonymique indéfinie relève donc ici de l'exercice traditionnel d'*interpretatio*, recommandé par Quintilien aux apprentis-orateurs soucieux de développer leur *copia uerborum* [23]. Isidore

plus général de la culture isidorienne, cette solution brutale ne saurait être acceptée: cf. *Culture*, passim, et surtout 6ème partie, ch. 3 et 4.

[22] La préface authentique semble bien être ce que l'éd. Arévalo, reproduite par Migne, appelle le « prologus alter ». qui commence en ces termes: *ML*, t. 83, c. 827, « Isidorus lectori salutem. Venit nuper ad manus meas quaedam schedula Ciceronis, quam Synonyma dicunt ». Sur la légitimité de la lecture du mot « Ciceronis », indûment supprimé dans Arévalo–Migne, cf. *Culture*, t. 2, p. 819, n. 3.

[23] L'« interpretatio » est encore, dans Rhet. *Herenn.* 4, 28, 38, la figure de synonymie qui annonce le « stilus ysidorianus »: « quae non iterans idem redintegrat uerbum, sed id conmutat quod positum est, alio uerbo quod idem ualeat hoc modo: *rempublicam radicitus euertisti, ciuitatem funditus deiecisti* ». Elle est devenue chez Quintilien ce qu'il appelle aussi plus précisément la « conuersio ex latinis », soit une version du latin au latin destinée à entraîner le futur orateur à accroître l'abondance de son vocabulaire et la facilité de son expression: cf. Quint. *inst.* 10, 5, 4–5. C'est dans cette tradition de la rhétorique impériale que s'inscrit aussi le dessein de l'auteur des *Synonymes*, admirateur de Quintilien (qui reste une autorité primordiale de sa rhétorique: cf. *Culture*, t. 1, p. 233 et 324).

lui-même était loin de considérer ce « *libellus* » comme une œuvre essentielle; il n'y voyait qu'une concession à son ancien disciple Braulion de Saragosse: « Nous vous avons envoyé », lui dit-il dans une lettre personnelle, « le petit livre des *Synonymes*; non qu'il puisse être d'une utilité quelconque, mais pour accéder à vos désirs » [24]. Tout se passe donc comme si nous avions affaire à un manuel de l'école épiscopale de Séville, destiné par l'*episcopus magister* à la formation de ses clercs, et que nous n'en devions la publication qu'à l'insistance indiscrète du meilleur de ses « anciens élèves ».

Il serait néanmoins dangereux d'en conclure à l'isolement stylistique de l'opuscule. Son style si caractéristique se retrouve, à un moindre degré de concentration, dans d'autres œuvres d'Isidore: telles les notices biographiques souvent rythmées et rimées du *De ortu et obitu patrum*, — cette sorte de *Who's who* de la Bible —; telles encore la *Laus Spaniae* qui ouvre l'*Historia Gothorum*, ou les parties les plus récentes et, à ce titre, les plus personnelles de cette *Historia*. Dans ces passages, un « grand style » — traditionnellement lié au *genre panégyrique* — y reparaît à l'occasion d'une sorte de *laudatio* des héros des deux *Testaments*, ou de l'*Eloge de l'Espagne* et de ses souverains wisigoths: la plume d'Isidore obéit alors à la tradition de la rhétorique antique en se parant avec plus ou moins d'abondance des colifichets du « *stilus ysidorianus* ». Dans ce genre de style, on remarque aussi un goût pour la longue énumération de qualifications en groupes parallèles, que l'on pourrait appeler l'énoncé litanique. Il suggère une nouvelle direction de recherche: celle des affinités entre le « *stilus ysidorianus* » et celui de la liturgie contemporaine [25]. Enfin, dans la mesure où

---

[24] Isid. *epist. ad Braulionem* B Lindsay (= p. 72, 9 Madoz, Epistolario de S. Braulio de Zaragoza = *ML*, t. 83, c. 899a): « Misimus uobis Synonymarum libellum, non pro id quod alicuius utilitatis sit, sed quia eum uolueras ».

[25] Sur l'influence du latin liturgique sur la latinité médievale, cf. Chr. Mohrmann, *Etudes sur le latin des chrétiens*, Roma, 1958, p. 137. Il est certain que, par la lecture directe des textes sacrés aussi bien que par la psalmodie ou le chant des hymnes (dans lesquelles l'influence biblique se manifeste jusque dans la forme de l'énoncé), la liturgie a été une médiatrice puissante de l'influence biblique sur les modes d'expression des écrivains latins chrétiens. L'intérêt personnel qu'Isidore a pris à la réforme et au

le problème préalable des sources commence à se trouver résolu pour les œuvres majeures du Sévillan (en particulier les *Origines*, les *Différences* et les *Sentences*), l'examen des décalages entre les textes-sources et leur remaniement par Isidore permet de constater qu'ils sont loin d'exclure les procédés dont abusent les *Synonymes*[26].

Mais l'écart, qui subsiste malgré tout entre le style plus sobre des œuvres didactiques et la surcharge du « *stilus ysidorianus* », apparaîtra plus relatif encore si l'on cherche d'autres points de comparaison hors de l'œuvre isidorienne, dans la littérature wisigothique contemporaine, et en particulier dans l'œuvre littéraire du roi Sisebut, protecteur et ami personnel d'Isidore. Que l'on compare, par exemple, sur le même sujet astronomique des éclipses, les chapitres du traité isidorien *De la nature* avec l'*Epître* en vers du roi qui sert de postface à ce traité; ou, pour prendre un autre exemple dans le genre narratif et « panégyrique », que l'on lise successivement les dernières pages de l'*Histoire des Goths* d'Isidore, et la *Biographie de saint Didier* par Sisebut [27]. Le style de ce dernier

---

développement de la liturgie hispanique dans l'Eglise wisigothique, le fait que son traité *De ecclesiasticis officiis* soit en grande partie « un manuel liturgique », invitent à penser à des échanges féconds et suivis entre le style isidorien et celui des textes liturgiques hispaniques: cf., sur cet aspect de la personnalité d'Isidore, J. Pérez de Urbel, *San Isidoro de Sevilla*, 2ème éd., Barcelona Madrid, 1945, ch. X, *Reforma litúrgica*, p. 150sq.

[26] Pour les *Origines* et les *Différences*, on se reportera à l'index locorum, *s.u.* « Isidorus », de *Culture*, t. 2, p. 953–965, et l'on trouvera *ib.*, t. 1, p. 17, n. 2, une bibliographie de la « Quellenforschung » antérieure. J'ai présenté des vues d'ensemble sur l'alchimie minutieuse de la compilation isidorienne en étudiant de près les « méthodes de travail » d'Isidore à partir des résultats de ma recherche des sources, *ib.* t. 2, p. 763–785: ces observations confinent déjà au problème du remaniement stylistique des textes-sources. Il convient de joindre à ces études la dissertation d'A. C. Lawson sur les sources d'*eccl. off.* (Oxford, 1936): c'est un excellent instrument de travail, que nous utiliserons à plusieurs reprises dans la suite de la présente étude. On ne saurait en dire autant de celle de D. Stout sur les sources de *sent.* (Washington, 1937), qui n'ajoute guère aux remarques des éditions anciennes de l'ouvrage (Grial, Arévalo). Pour le *De natura rerum*, on se reportera aux « Testimonia et fontes », sous le texte latin de mon édition (citée *sup.* p. 67, n. 5).

[27] Isid. *nat.* 20–21 et Sisebut. *epist.*, aux p. 247sq et 329sq. de mon. éd.; Isid. *hist. Goth.* 58sq., *MGH*, *AA*, t. 11, 2, p. 290sq. = *ML*, t. 83, c. 1073sq., et Sisebut. *Vita Desid.*, *MGH*, *scr. mer.*, t. 31, 896, p. 630–637 =

ouvrage laisse loin derrière lui celui des pièces les plus compliquées de Sidoine et d'Ennode. La prose de Sisebut est un galimatias grandiloquent et prétentieux. Les incorrections s'y mêlent à un goût immodéré du vocabulaire rare, des épithètes, de l'expression obscure ou énigmatique: d'où les disjonctions trop longues, ou entrelacées, les paraphrases, les pléonasmes, les calembours paronymiques, les métaphores maniérées ou filées à la manière précieuse. Virtuose du maniérisme, Sisebut s'éloigne systématiquement du « *breuiter et aperte dicere* »: il est un excellent exemple de ce que peut devenir le *stilus rhetoricus* manié par un barbare lettré [28]. Si l'on relit une page des *Synonymes* au sortir de cette œuvre obscure et

ML, t. 80, c. 377sq. Sur les relations personnelles entre le roi et l'évêque, cf. *Culture*, t.2, p. 455sq. et 868sq., et l'Introduction de mon. éd. de *nat.*, Première partie, *Etude littéraire*.

[28] Sisebut offre ainsi un nouvel exemple de cette rencontre du « baroque » et du « primitif » dont on a signalé d'autres cas typiques dans le goût littéraire des « temps de transition ». On trouve chez lui la plupart des traits qui caractérisent l'esthétique de l'*Hisperica famina* (selon l'analyse qu'en a donnée E. de Bruyne, *Etudes d'esthétique médiévale*, t. 1, p. 115–141), encore qu'à un moindre degré; mais le roi de Tolède prend rang auprès des Hispériques parmi ceux qu'E. de Bruyne appelle (p. 132) « les Asiatiques du Haut Moyen Age ». Lorsqu'on sait la précocité de la pénétration des œuvres latines wisigothiques en Irlande (soulignée encore par L. Bieler, *Hibernian Latin and Patristics*, dans *Studia Patristica*, vol. 1, 1957, p. 182, n. 1; cf. aussi J. N. Hillgarth, *The East, Visigothic Spain and the Irish*, à paraître dans les Actes du Congrès d'Oxford de 1959), on est amené à se demander dans quelle mesure le « stilus rhetoricus » wisigothique, sinon précisément l'œuvre de Sisebut, a pu exercer une influence décisive sur ce « latin hispérique », considéré jusqu'ici comme une floraison celto-latine spontanée. L'*Epistula* de Sisebut apparaît en 685 dans le sud de l'Angleterre sous le nom d'Isidore, et il subsiste un problème d'une « médiation irlandaise » dans la tradition ms. d'Isid. *nat.* (au sort de laquelle celui de l'*epist.* est directement lié): cf. l'*Introduction* de mon éd., p. 75 sq. D'autre part, en 641, le moine Jonas écrit au monastère irlandais de Bobbio la vie du grand « Scottus » Colomban, et il semble bien que les « gesta Desiderii » dont il parle dans cette *Vita Columbani* soient l'opuscule de Sisebut, si l'on en croit un rapprochement textuel observé par B. Krusch (*MGH*, *scr. mer.*, t. 3, p. 625, 39–640, 3). Vingt ans après la mort de Sisebut, le biographe du fondateur irlandais de Bobbio connaît et utilise donc sa *Vita Desiderii*. Cela ne prouve pas qu'il soit nécessaire de sous-entendre un crochet de l'œuvre par l'Irlande, mais cela montre du moins la rapide diffusion de la biographie de Didier hors d'Espagne, et justement dans les fondations irlandaises du continent.

tourmentée, on aura le sentiment de rentrer dans le domaine de l'*elocutio* traditionnelle. La clarté de l'énoncé y fera oublier la lenteur de l'expression. Le naturel dans l'ordre des mots y servira d'excuse à la monotonie des parallélismes. On y appréciera la correction de la langue, la simplicité relative et la clarté du vocabulaire malgré les recherches de la *uariatio* synonymique, la profusion n'y dégénérant jamais en confusion. Auprès du style de Sisebut, le « *stilus ysidorianus* » apparaîtra d'une démesure toute relative. Cette comparaison, que rendait plus urgente l'amitié personnelle entre Isidore et le roi, invite donc à reposer avec plus de nuances les problèmes stylistiques de ces *Synonyma* qui sont, *mutatis mutandis*, comme le *De pallio* d'Isidore. Elle rend le lecteur plus sensible, dans le second livre en particulier, à certaines recherches de style gnomique parénétique dans lesquelles il se pourrait qu'on reconnût un jour l'influence directe d'un style ascétique de couleur sénéquisante: celui du compilateur hispanique de Sénèque, Martin de Braga, dont Isidore évoque avec précision les œuvres dans son *De viris illustribus* [29].

Si, de la « praxis » de l'écrivain, nous revenons à son esthétique théorique, nous verrons que des correctifs analogues s'imposent envers le « classicisme austère » de la rhétorique isidorienne. Il est vrai qu'on y constate un ensemble de préceptes méfiants où s'exprime une sorte d'atticisme scolaire. Mais il y a lieu de se rappeler ici pour qui ces préceptes ont été rédigés. La lettre de dédicace des *Origines* ne laisse pas de doute sur l'identité de ce destinataire: cette œuvre monumentale « *de origine quarundam rerum* » est le fruit d'une promesse *personnelle* d'Isidore au roi

[29] Isid. *uir. ill.* 35, 46, *ML*, t. 83, c. 1100b: « Cuius ego quidem ipse legi librum de Differentiis quatuor uirtutum, et aliud uolumen Epistolarum in quibus hortatur uitae emendationem et conuersationem fidei, orationis instantiam et eleemosynarum distributionem et super omnia cultum uirtutum omnium et pietatem ». Le premier ouvrage, plus connu aujourd'hui sous le nom de *Formula uitae honestae*, est effectivement reconnu comme une « abbreuiatio » d'un traité perdu de Sénèque (cf. l'éd. Barlow, introduction de l'ouvrage, p. 206sq.). Quand aux lettres (que nous n'avons plus), on notera que le thème de la « uitae emendatio » serait un excellent sous-titre pour le second livre des *Synonymes* d'Isidore. J'ai essayé de montrer, d'autre part, que l'influence de la *Formula* sur la doctrine isidorienne des quatre vertus est vraisemblable: cf. *Culture*, t. 2, p. 700.

Sisebut. C'est donc au « beau style » de ce dernier qu'Isidore pensait d'abord en esquissant l'idéal du styliste chrétien. C'est l'enflure et la dimension du maniérisme royal que s'efforcent de combattre ces préceptes négatifs sur l'*elocutio*. D'où leur tour si curieusement polémique contre tout excès en matière d'expression littéraire. Ils n'ont donc qu'une valeur relative, s'il est vrai que, dans l'esprit d'Isidore, ils étaient primitivement destinés à son ami le roi de Tolède.

Cette restriction une fois apportée à la valeur normative des préceptes sur l'*elocutio*, il convient d'observer aussi jusque dans ces chapitres des concessions certaines à une conception moins dépouillée de l'expression. Isidore y réclame de l'*elocutio* cette « *suauitas* » qui est aussi bien douceur que charme. En s'appuyant prudemment sur le texte du « *De doctrina christiana* », il affirme à son tour que le style tempéré a « pour seul objet de plaire », et réclame pour ce genre de style un « vocabulaire brillant » [30]. Enfin et surtout, les préceptes des *Origines* sur l'élocution sont suivis d'un traité des figures deux fois et demie plus long que ces préceptes, et ce chapitre fait jeu avec deux longs développements *De schematibus* et *De tropis* dans la grammaire du premier livre. En accordant une telle place aux figures de la rhétorique traditionnelle, Isidore obéit-il à un goût personnel, ou ne fait-il que suivre aveuglément les tendances de la tradition scolaire tardive [31] ?

---

[30] Isid. *orig.* 2, 17, 3: « In temperatis uero causis, ubi nihil agitur ut agat, sed tantummodo ut delectetur auditor, inter utrumque moderate dicendum est ... Vtenda tamen uerba ... in temperato splendentia » Etude de la source augustinienne, et commentaire, dans *Culture*, t. 1, p. 283–285.

[31] Isid. *orig.* 1, 36–37 et 2, 21. Il est instructif de rapprocher les justifications qu'Isidore donne au début de chacun de ces trois chapitres. Les « schemata » sont présentés simplement en 1, 36, 1 « propter eloquii ornamentum »; les « tropi » en 1, 37, 2, reçoivent la justification qu'Augustin avait donnée aux figures du style biblique dans le *Contra mendacium*: « ut sensus legentis exerceant »; enfin, les figures de la rhétorique, en 2, 21, 1, reprennent les fins assignées par la rhétorique traditionnelle: éviter le « fastidium » d'une « perpetua oratio », « ut et dicentem reficiat ... et iudicem ... deflectat ». Donc, trois lignes de réflexion: esthétique pure, pédagogique, pragmatique, la seconde chrétienne et les deux autres profanes. Cette triple justification laisse déjà entrevoir la complexité des traditions

Dans le contexte d'un ouvrage qui se veut étroitement fidèle à la tradition antique (« *sicut extat conscriptum stilo maiorum* », — dit expressément la préface), on pencherait naturellement pour la seconde explication. Ce serait oublier que, dans les *Origines* mêmes, la beauté est définie non seulement en termes de « convenance », mais aussi, et à plusieurs reprises, en termes de « parure » (*uenustas*, *ornatus*), et d'éclat (*splendor*) [32]. Ce serait aussi négliger le témoignage d'autres œuvres en faveur d'un goût personnel d'Isidore pour les ornements du style: ce goût y apparaît d'autant plus réfléchi qu'Isidore l'associe à ses préoccupations pastorales. Le critique littéraire du *De uiris illustribus* vante à cinq reprises la « douceur » du style des écrivains qu'il passe en revue. Ses plus grands éloges vont à Chrysostome et Grégoire le Grand: Isidore admire chez tous deux l'abondance des « flots » oratoires, et, chez le dernier, « l'éclat d'un vocabulaire orné ». Ce dernier jugement revêt une importance particulière, du fait que, dans la notice suivante, le Sévillan reproche à son propre frère Léandre un vocabulaire « insuffisamment brillant » [33]. On vient de voir que, dans la rhétorique isidorienne, le

---

et des influences qui conditionnent en quelque sorte l'attitude d'Isidore envers le problème des ornements du style.

[32] Telles sont les valeurs que pose Isidore en présentant sa conception de la beauté du monde et du corps humain, d'autre part celle des pierres, des métaux et des couleurs: cf. les textes utilement rassemblés et classés par E. de Bruyne, *Etudes d'esthétique médiévale*, t. 1, p. 79sq. et 92sq. On notera cependant que la définition de la « uenustas » en matière d'architecture ne sépare pas la beauté décorative de la beauté fonctionnelle: *orig.* 19, 11 « de uenustate », « Venustas est quidquid illud ornamenti et decoris causa aedificiis additur ». La gratuité de l'ornement se trouve ainsi lestée de la justification rationnelle que lui confère la vieille valeur aristotélicienne de « decus ». Le même goût d'une architecture fonctionnelle et « ornée » se trouve déjà exprimé par Aper, champion de l'esthétique « moderne » dans le *Dialogue des orateurs* de Tacite: cf. *dial.* 22, 4, « oratorem . . . non eo tantum uolo tecto tegi quod imbrem ac uentum arceat, sed etiam quod uisum et oculos delectet ».

[33] Le reproche concerne les lettres personnelles de Léandre à ses confrères évêques, *uir. ill.* 41, 59, *ML*, t. 83, c. 1104a, « epistolas etsi non satis splendidas uerbis, acutas tamen sententiis ». Nous n'avons malheureusement aucun reste de cette correspondance, mais nous pouvons essayer de comprendre ces reproches en relisant le charmant traité de Léandre, *De institutione uirginum* qui est en fait une lettre de direction à sa sœur Florentine: cette prose directe, alerte, primesautière, pouvait paraître au goût d'Isidore

« vocabulaire brillant définit le principe du style tempéré. L'accord de ces trois textes suggère donc qu'Isidore accordait implicitement à ce style une préférence marquée. L'admiration d'Isidore pour Jean Chrysostome et Grégoire le Grand s'adresse d'ailleurs à deux représentants éminents de la prose d'art dans le genre homilétique. Le canon des auteurs proposé par les *Versus in bibliotheca* invite à conclure dans le même sens: les seuls prosateurs dont Isidore vante précisément les qualités d'expression y sont Cyprien, Hilaire et Ambroise [34]. Enfin, la connaissance des sources les plus couramment utilisées par le Sévillan appuie ces constatations. Le tableau d'ensemble de ces sources, qui seul nous permettra une statistique décisive, est encore loin d'être réalisable: mais nous pouvons, du moins, souligner l'importante place que tiennent parmi ces sources les homélies exégétiques d'Hilaire et d'Ambroise, d'Augustin et de Grégoire le Grand. Elles, sont, du point de vue stylistique qui nous occupe, des lectures majeures qui ont imprégné lentement le goût littéraire d'Isidore. Elles permettent de compléter le point de vue théorique du *magister Isidorus* en révélant le programme des lectures de l'évêque. Et l'on sait par le livre X de l'*Institution oratoire*, dont l'influence globale reste par ailleurs si considérable sur la rhétorique isidorienne [35], l'importance accordée par Quintilien à ce programme de lectures dans la formation de l'*elocutio*, et plus spécialement de la *copia uerborum*. Isidore suivait d'ailleurs en la matière les suggestions d'Augustin dans le *De doctrina christiana*; il associait ainsi, sans l'y substituer, la lecture et l'imitation des homélistes

---

le fruit d'une muse un peu trop « pedestris » . . . Les défauts de ces mêmes qualités se trouvent sensiblement aggravés dans un genre littéraire plus solennel: on le perçoit dans le sermon prononcé par Léandre à l'issue du grand Concile III de Tolède, qui scella la conversion des Wisigoths au catholicisme: *ML*, t. 84, c. 360d–364c.

[34] Isid. *uers. in bibl.* 9, 1, p. 161 Beeson = *ML*, t. 83, c. 1109b: « Clarior eloquio cunctis, Cypriane, refulges »; *ib.* 4, 1–2, p. 159 Beeson = *ML*, c. 1109a: « ore tonanti doctorem Hilarium »; *ib.* 5, p. 159 Beeson = *ib.*: « Ambrosius . . . enitet eloquiis ». La formulation est sans doute en partie sous l'influence d'une topique panégyrique traditionnelle dans les distiques des bibliothèques chrétiennes: cf. *Culture*, t. 2, p. 740, n. 2. Mais cela n'infirme pas l'intérêt que présente le choix de ces trois auteurs par Isidore.

[35] Cf. *sup.* p. 67, n. 6, et p. 74. n. 23.

chrétiens à celles des techniciens, des grands auteurs classiques, et de leurs commentaires du IVème siècle [36].

De cette esthétique vécue, beaucoup plus libérale envers les ornements que les seuls préceptes rhétoriques sur l'*elocutio* ne le laissaient d'abord présumer, il convient de chercher à préciser les traits en relisant les œuvres d'Isidore les moins directement orientées vers les problèmes de l'expression littéraire. Dans les ouvrages proprement religieux, si essentiels pour comprendre avec toutes leurs nuances les idées de l'évêque de Séville, on ne saurait se contenter de relever l'opposition traditonnelle, reprise dans le chapitre des *Sentences* « sur les livres des païens », entre « la science du siècle, toute écumante de son verbe sonore et soulevée par l'enflure oratoire », et la « simplicité d'expression de l'Écriture », hostile au « piège des ornements formels » tendu par l'erreur [37]. Certes, ce chapitre renforce indirectement les principes d'austérité posés dans les *Origines*; mais d'autres textes rendent un son bien différent. Les développements du *De ecclesiasticis officiis* sur le sacerdoce n'exigent pas seulement que le prêtre s'exprime avec « pureté, simplicité, clarté », que sa parole soit remplie « de gravité et de noblesse », mais encore qu'elle soit pleine de « douceur et

[36] Pour l'importance respective de ces deux catégories de sources, cf. *Culture*, passim. Isidore cherche d'ailleurs à les réduire au commun dénominateur de la culture profane dont elles lui ont transmis respectivement des fragments. Cette recherche d'une « via media » dans l'ordre de la culture, et d'abord dans l'usage de sa documentation (cf. *ib.* les conclusions du ch. « Culture païenne et culture chrétienne», en particulier sur « la culture profane domaine réservé, » t. 2, p. 796sq.), entraîne par voie de conséquence la recherche plus ou moins consciente d'un style « moyen », susceptible de permettre l'amalgame des sources chrétiennes et des sources proprement techniques. Il y a là une sorte de mélange dosé des langues et des styles: il tend à ouvrir le style isidorien aux effets de la prose d'art oratoire dans la mesure où ses procédés sont passés dans le genre de l'homélie chrétienne.

[37] Isid. *sent.* 3, 13, 6, *ML*, t. 83, c. 687b: « saecularis doctrina spumantibus uerbis resonans ac se per eloquentiae tumorem attollens »; *ib.* 5, c. 687a: « libri sancti simplici sermone conscripti »; *ib.* 8, c. 687b: « falsitas . . . per linguae ornamenta laqueos dulces aspergit ». Cette antithèse force et simplifie l'opposition des deux termes selon la topique de l'antithèse « sermo rhetoricus/sermo piscatorius » que nous évoquions au début de cette étude. Cette page déclamatoire ne livre pas plus le secret de l'esthétique isidorienne qu'elle ne suffit à expliquer l'attitude d'Isidore envers le problème de la culture: sur ce dernier aspect, cf. *Culture*, t. 2, p. 785sq.

d'agrément » (*suauitatis et gratiae*), bref, qu'elle ne néglige pas les valeurs de *delectatio* [38]. L'attention qu'Isidore accorde à cet élément plus gratuit ressort également de sa conception du chant sacré. La justification qu'il donne de la beauté musicale de ce chant peut s'étendre dans son style à celle de tout ornement auditif du langage [39]. Dans l'unité vécue du goût isidorien, l'esthétique musicale concerne l'idée qu'Isidore se fait de l'art du style, dans une perspective orale qui est encore celle de la rhétorique antique. Il assigne pour fin à la psalmodie « d'émouvoir par le charme de la mélodie la componction de ceux qui sont insensibles aux paroles » [40]. De même, le chantre doit « briller particulièrement par sa voix et son art, de manière à émouvoir l'âme de ses auditeurs par son charme et sa douceur » [41]. Ces textes sont d'un prix particulier, à l'appui

---

[38] Isid. *eccl. off.* 2, 5, 17, *ML*, t. 83, c. 785c : « Huius autem sermo debet esse purus, simplex, apertus, plenus grauitate et honestate, plenus suauitate et gratia . . . » Il est notable que le dernier groupe ne figure pas sous cette forme dans le texte-source d'Ambr. *off.* 1, 22, 101, *ML*², t. 16, c. 58c : « Oratio pura, simplex, dilucida atque manifesta, plena grauitatis et ponderis : non affectata elegantia, sed non intermissa gratia » ; texte repéré par l'ouvrage de Lawson (cité *sup.* p. 76, n. 26), p. 90. La fin du texte ambrosien (« sans affecter l'élégance, mais sans négliger l'agrément ») a donc été concentrée par Isidore en une affirmation plus positive, et plus favorable à un style soigné.

[39] Dans la mesure où la musique vocale, dans les liturgies les plus anciennes, doit être envisagée plutôt (selon une formule que j'emprunte à Melle. S. Corbin) comme une « expression de solennisation de la parole ». On se rappelle d'ailleurs que Cassiodore, dans ses *Institutions*, applique au lecteur sacré et au chantre les préceptes rhétoriques de « pronuntiatio » : Cassiod. *inst.* 2, 2, 16, p. 108, 9 Mynors : « Artem uero pronuntiationis in diuinae legis effatione concipiet, uocis autem diligentiam in psalmodiae cantatione custodit ». La description des effets de la psalmodie, inspirée dans *sent.* 3, 7, 31–32, comme dans *eccl. off.* (cf. n. suiv.), du *De psalmodiae bono* de Nicétas de Rémésiana, évoque à plusieurs reprises, jusque dans son vocabulaire, celle des effets du discours sur les juges et les auditeurs du forum dans la tradition rhétorique issue de Cicéron.

[40] Isid. *eccl. off.* 1, 5, 2, *ML*, t. 83, c. 742b : « ut qui uerbis non conpunguntur suauitate modulaminis moueantur ». Comme l'a montré A. C. Lawson, *op. cit.* (*sup.* p. 76, n. 26), p. 7, Isidore s'appuie ici sur Nicet. *psalm.*, *ML*, t. 68, c. 373a : « Suauiter enim psalmus auditur dum canitur, penetrat animum cum delectat ».

[41] Isid. *ib.* 2, 12, 2, c. 792b : « Psalmistam autem et uoce et arte praeclarum illustremque esse oportet, ita ut oblectamento dulcedinis animos

d'une justification des ornements du style, quand on sait la recherche extrême du style « mélismatique » et la surcharge ornementale qui caractérisaient toute une part de la musique sacrée dans la liturgie hispanique ancienne [42]. Dans le détail de ses définitions, la théorie même de la musique, au livre III des *Origines*, apparaît à l'analyse secrètement liée par l'évêque de Séville à l'expérience directe de l'exécution musicale [43]. Dans ces conditions, l'orateur et l'écrivain

---

incitet auditorum ». L'idée est chez Nicétas (*op. cit.*), dans l'image de « potio dulcis et efficax » appliquée à la psalmodie (*ML*, t. 68, c. 372a), mais l'ouvrage de Nicétas traite uniquement de la psalmodie collective, sans envisager aucunement les problèmes posés par un chantre spécialisé. Dans le présent texte, Isidore restitue une valeur positive au plaisir esthétique (« oblectamentum dulcedinis ») qu'il lui refuse dans le domaine dangereux de la lecture des poètes païens (cf. *sent.* 3, 13, 1 : « oblectamenta inanium fabularum »). La saveur rhétorique de l'expression est frappante à la fin de la phrase : on comparera « animos incitet auditorum » avec la description isidorienne des effets de l'exorde, *orig.* 2, 7, 1 : « auditoris animum prouocat » ; cet emploi d'« incitare » est strictement cicéronien : cf. p. ex. Cic. *orat.* 19, 63, « sedare animos malunt quam incitare ». On comparera à ce texte d'*eccl. off.* ceux des *sent.* mentionnés dans l'avant-dernière note.

[42] Sur « le type le plus orné » de la musique vocale dans l'Espagne ancienne, « dit mélismatique », cf. les remarques de G. Prado, *Mozarabic Melodies*, dans *Spec*, t. 3, 1928, p. 237–238 ; il évoque en particulier les Alleluia aux « mélodies interminables, parfois de trois cents notes et plus ». Le développement de ce style est lié à la technique de la vocalise, dans la mesure où l'influence de la musique chrétienne orientale a été plus considérable qu'ailleurs sur la liturgie hispanique ancienne, comme le montrera Melle. S. Corbin dans un ouvrage sous presse sur *L'Eglise à la conquête de sa musique*, Paris, 1960. Dès maintenant elle a l'obligeance d'attirer mon attention sur la singulière définition isidorienne du « dièse » en *orig.* 3, 20, 6. J'avais noté le caractère empirique de cette définition (*Culture*, t. 1, p. 430) ; Melle. Corbin y voit « un élément de premier plan : la recon naissance des sons glissés venant du répertoire oriental ». Il y aurait donc ileu d'ouvrir une enquête d'esthétique comparée sur les styles décoratifs et « ornementaux » dans les divers arts de l'Espagne wisigothique : littéraire, musical, mais aussi plastique, — sans oublier l'orfèvrerie —.

[43] J'ai essayé de montrer que jusque dans la musique théorique exposée au livre 3 des *Origines*, on découvre des infiltrations d'empirisme qui ne peuvent s'expliquer qu'à partir d'une expérience musicale authentique : cf. *Culture*, t. 1, p. 413sq. : « Musique et musicologie : de la théorie ancienne à la musique vocale contemporaine ». Le nom d'Isidore apparaît encore en tête de deux mélodies de l'Antiphonaire mozarabe de Léon, et dès le VIIIème siècle l'archevêque Elipand de Tolède lui attribue la composition

ne pouvaient demeurer insensibles aux réflexions du musicien et du célébrant sur l'efficacité pastorale d'un style orné, sur les valeurs apparemment gratuites de « *suauitas* » et de « *dulcedo* ». Dans l'art musical comme dans l'art d'écrire, le *delectare* apparaissait comme un moyen privilégié du *flectere*.

De la lecture de ces textes du musicologue, du musicien, du critique littéraire, mais aussi de l'examen de ses sources latines chrétiennes les plus familières, on retire ainsi une idée plus nuancée et plus vraie de la conception isidorienne du style. Par l'attention qu'il accorde au charme (*oblectamentum*), à l'éclat d'un style orné (*uerba splendentia, splendida ; ornamenta uerborum*), aux modèles de l'éloquence sacrée, surtout augustinienne (sans en négliger la descendance grégorienne), l'idéal d'Isidore se rapproche pour nous de la gageure du «*stilus ysidorianus* ». Cas particulier, voire plutôt cas extrême par rapport à l'ensemble de l'œuvre, l'exercice de style des *Synonymes* ne semble plus si déraisonnable, quand on le compare aux acrobaties stylistiques de Sisebut. On ne saurait donc plus parler de contradiction, mais seulement de contraste ; l'accusation d'incohérence doit faire place à l'intelligence d'une tension qui traduit dans la forme de l'œuvre un véritable débat intérieur.

Ayant ainsi rapproché les termes de notre antithèse initiale, nous sommes mieux à même de montrer, dans une plus juste intuition de toutes ses données théoriques et pratiques, l'unité et la diversité de ce style isidorien, dont le « *stilus ysidorianus* » n'est qu'une forme passagère, exaspérée et grossie par les besoins d'un véritable « exercice de style ». Au terme d'une relecture de son œuvre entière, qui seule peut permettre d'apprécier avec recul, mais aussi de respecter un certain équilibre des plans, le style d'Isidore prend place à mi-chemin entre la sobriété de Léandre et la surcharge de Sisebut.

---

d'un office du Samedi Saint. Encore que, dans l'état actuel des études musicologiques, nous ne puissions avoir aucune preuve ni aucun exemple sûrs de cette activité d'Isidore comme compositeur, nous savons par Isidore que son frère Léandre l'avait été (*uir. ill.* 41, 58, *ML*, t. 83, c. 1104a : « in sacrificio quoque, laudibus atque psalmis, multa dulci sono composuit »), et son disciple Braulion aussi (cf. Ildef. *uir. ill.* 12, et le commentaire de C. H. Lynch & P. Galindo, *San Braulio obispo de Zaragoza*, Madrid, s.d. (1950), p. 137). Utile résumé de toutes ces données dans J. Pérez de Urbel, *Isidoro de Sevilla*, 2ème éd., p. 159.

En d'autres termes, Isidore de Séville semble avoir cherché entre des excès opposés la formule d'un style *mesuré*. Dans le cadre sommaire, mais commode, de la théorie antique des trois styles, qui occupe encore une place de choix dans sa rhétorique, on a vu qu'en fait son idéal correspondait d'assez près à celui du « style tempéré ». Mais en l'occurrence, la réflexion sur les préceptes traditionnels, que lui transmettaient Cicéron, Quintilien et les techniciens tardifs, n'a fait que confirmer chez lui un goût inné pour la mesure. Cette tendance profonde de sa personnalité se manifeste à travers son œuvre dans les domaines les plus divers. Dans la conception de la lecture liturgique, où le lecteur doit se garder également de la rudesse et de l'efféminement, de la sécheresse et de l'emphase; dans celle de la psalmodie, où le chantre doit éviter la grandiloquence et le cabotinage [44]. Dans l'ascèse: la *Règle monastique* d'Isidore prescrit au moine de se garder d'excès opposés dans la nourriture et le vêtement, voire dans la pratique de la pauvreté [45]. Dans la

---

[44] Isid. *eccl. off.* 2, 12, 2 (toujours appuyé sur Nicétas de Rémésiana) *ML*, t. 83, c. 792b: « Vox (psalmistae) . . . habens sonum et melodiam sanctae religioni congruentem, non quae tragica exclamat arte . . . nec quae musico gestu uel theatrali arte redoleat »; *ib.* 2, 11, 5, c. 792a: « Vox lectoris . . . agrestem et subrusticum effugiens sonum, non humilis nec adeo sublimis, non fracta uel tenera, nihilque femineum sonans »: par sa source ambrosienne, ce souci du juste milieu se rattache à la tradition antique; on lit en effet dans le contexte des préceptes analogues d'Ambr. *off.* 1, 19, 84, *ML*², t. 16, c. 53a (qui est une des sources du passage isidorien): « Naturam imitemur; eius effigies formula disciplinae, forma honestatis est ».

[45] Isid. *reg. mon.* 9, 5, *ML*, t. 83, c. 879a: la « temperantia » du moine doit éviter également la « nimia abstinentia » et la « superflua edacitas » (*ib.* 11, 3, c. 881b: les moines trop jeunes ou trop vieux sont dispensés du jeûne); 12, 1, c. 881c: l'habit du moine ne doit être « nec notabilis nec abiectus »; il doit être commode sans être inconvenant: « pro honestate tecti incedant, et pro ministerio operis expediti discurrant »; 13, 2, c. 883b: « ne quid indigeant fratres nec superfluum habeant ». Ce sens de la mesure dans le style de vie monastique vient sans doute à Isidore des leçons de Léandre; celui-ci invoque en effet le souvenir de la philosophie antique pour rappeler à sa sœur Florentine la valeur du *μηδὲν ἄγαν* jusqu'en matière d'ascèse: cf. Leandr. *inst. uirg.* 15, *ML*, t. 72, c. 889c, « Vnde et illa uera est sententia philosophorum: ne quid nimis ». La douceur de la règle isidorienne apparaît exceptionnelle à St. Hilpisch, *Geschichte des benediktinischen Mönchtums*, Freiburg, 1929, p. 81–82; il y oppose la dureté

morale des *Sentences*, où le Sévillan s'efforce de définir avec bon sens les devoirs à la mesure de chaque état de vie; enfin jusque dans le domaine de la vie spirituelle, puisque la *Lamentation de l'âme pécheresse* remploie et adapte en mode de conclusion la prière célèbre des *Tusculanes* à la philosophie [46]. On trouve en Isidore un sens tout à la fois antique, ascétique et biblique de la mesure, qui s'étend à tous les domaines de l'activité humaine, en particulier à celui de l'expression littéraire, orale ou écrite.

Encore incomplète, notre connaissance croissante des sources d'Isidore nous permet d'autre part d'entrevoir déjà dans un grand nombre de passages de ses œuvres majeures les tendances pratiques de son style, non seulement à travers des additions personnelles, mais surtout à travers les remaniements formels qu'il fait le plus souvent subir à ses sources [47]. Car l'impression d'ensemble que l'on retire de l'étude de ces décalages minutieux n'est point en contradiction avec cette règle implicite d'une « *christiana mediocritas* ». Dans les textes auxquels aboutit le travail, en quelque sorte micrographique, de la compilation, on observe justement les qualités de précision et de discernement que l'auteur des *Différences* réclamait dans le maniement du vocabulaire; l'équilibre également éloigné de la périssologie et de l'ellipse que demandait à l'expression le théoricien des *Origines*; enfin le rythme introduit dans les structures par des effets de parallélisme et d'antithèse, volontiers soulignés en fin de proposition par le « *rimado* » de formes verbales qui se répondent: elles relèvent ainsi la fermeté d'un énoncé auquel l'emploi des figures de style les plus traditionnelles n'est point

extrême du « pactum » de Fructueux de Braga (à la génération suivante: † 665).

[46] Sur ce curieux emprunt, qui passe sans doute par la médiation de Lactance, cf. *Culture*, t. 2, p. 702sq. La place accordée à la raison et à la méditation naturelle dans le programme de vie intérieure qu'esquissent les *Synonyma* ne ressort pas de ce seul passage; elle montre combien le sens de la mesure en toutes choses est lié dans l'âme d'Isidore à la survie des traditions de culture philosophique issues de la sagesse antique (surtout stoïcienne: Cic. *off.* par Ambr. *off.*; Sénèque par Martin de Braga). Il est possible qu'en ce domaine l'influence de Léandre ait été décisive: cf. *Culture*, p. 704.

[47] Ce que j'ai appelé « les méthodes de présentation »: cf. *Culture*, t. 2, p. 776–779. Bibliographie des travaux qui permettent actuellement ce type de collations: cf. *sup.* p. 76, n. 26.

étranger, — à condition que ces procédés restent d'une discrétion qui respecte sans défaillance la subordination de l'ornement à la structure—. Cet effort vers la juste mesure, il est paradoxal de constater que nous en trouvons dans les *Synonymes* l'affirmation la plus significative, parce qu'elle y apparaît enracinée dans la vie intérieure d'Isidore par sa culture biblique: « Que tes paroles soient rares. Garde-toi de la verbosité d'un langage superflu, en parlant ne dépasse point la mesure, de crainte que l'intempérance de ta langue ne te mette en danger »[48]. La mesure dans l'expression est ici intiment liée aux valeurs morales et spirituelles d'une sagesse chrétienne appuyée sur la tradition spirituelle de l'Ancien Testament[49], et plus précisément des livres sapientiaux.

Cet éloge du *breuiloquium* attire notre attention vers un point sur lequel l'admirateur du « style tempéré » se montre infidèle, dans la plupart de ses œuvres, au principe même de ce style; celui de la « *delectatio* ». Le style d'Isidore est constamment sérieux, trop sérieux, étranger aussi bien à la *cauillatio* qu'à la *dicacitas* tant prisées de Cicéron, voire à cet enjouement qui répand sur les préceptes de Léandre de Séville à sa sœur Florentine une sorte de sourire franciscain. D'où cette monotonie qui pèse au lecteur d'Isidore. Le Sévillan trouve le moyen de demeurer raide jusque dans son effort, cependant indéniable, vers une *uariatio sermonis*. Pratiquement, celleci ne s'étend plus souplement, comme chez Cicéron ou Tacite, aux tours syntaxiques, à l'ordre des mots et des groupes, bref à tout le tissu du style. Au contraire, selon une optique plus grammaticale que rhétorique, elle se trouve réduite au niveau du mot, à cette figure de synonymie qui devient obsédante et insupportable

---

[48] Isid. *syn.* 2, 49, *ML*, t. 83, c. 856c: « Sint uerba tua pauca. Tolle uerbositatem sermonis superflui, loquendi modum non excedas, ne immoderatione linguae incurras periculum; multiloquia non effugiunt culpam, multiloquium non declinat peccatum . . . » Il est curieux de constater en premier lieu la prolixité « synonymique » de cet éloge de la concision. Celle-ci apparaît comme une vertu morale, la maîtrise de soi se traduisant par le « modus loquendi ».

[49] La fin du passage suggère l'origine biblique de ce thème: cf. Vulg. *prou.* 10, 19: « In multiloquio non deerit peccatum »; et, dans le même sens, *eccles.* 5, 2 et 10, 14; *Sirach*, 20, 1–8. Il y a ainsi dans la littérature sapientielle une topique du « multiloquium » comme caractéristique de la folie, par opposition au silence et à la concision propres au sage.

dans le « *stilus ysidorianus* ». Les chiasmes sont rares, les hyperbates gâchés par leur répétition dans des membres parallèles. La plume d'Isidore est si constamment en garde contre les excès d'un *stilus rhetoricus* qu'elle n'échappe point à la grisaille d'un style terne et souvent guindé. Ce manque de fantaisie et de souplesse, par une sorte de grossissement, devient plus visible encore dans les morceaux de bravoure, de style « panégyrique », ou dans les *Synonymes*. Péchant par défaut à force de se garder de tout excès, Isidore énerve, en son principe même, le style tempéré. Soucieux d'éviter à la fois le laisser-aller et l'enflure, il finit par aboutir à un style impersonnel, d'où sont généralement exclus le pittoresque et la sensibilité.

A la décharge du Sévillan, il convient d'observer que ce défaut majeur de son style tient au genre littéraire de ses ouvrages plus qu'à la personnalité de l'écrivain. Le caractère didactique de la plus grande partie de cette œuvre y entraîne un primat absolu du *docere* qui porte gravement dommage au *delectare*. Le sérieux de ce propos est en contraste total avec la conception de la « littérature » que les derniers païens avaient encore léguée à bien des évêques du Vème et du VIème siècles. L'œuvre d'Isidore de Séville vise à transmettre de la manière la plus efficace un enseignement précis dans tous les domaines, y compris, en fin de compte, ceux de l'oraison lyrique et de la méditation ascétique qui caractérisent respectivement les deux livres des *Synonymes* [50]. Cette œuvre est donc inspirée toute entière par un souci pastoral d'efficacité. La plume est d'abord pour Isidore un instrument d'action sur ses disciples, sur les clercs et les moines dont il assume directement ou indirectement la charge, sur l'Eglise d'Espagne, et même sur

---

[50] Cette intention s'exprime dans la préface, qui insiste curieusement sur les mobiles affectifs et pastoraux de la composition de l'ouvrage; Isid. *syn.* praef., t. 83, c. 827–828: « cuius formula persuasit animo quoddam lamentum mihi uel miseris condere, imitatus profecto non eius operis eloquium, sed meum uotum ». Isidore paraît donc s'excuser ici d'avoir emprunté l'« eloquium » synonymique au manuel d'« interpretatio » du Pseudo-Cicéron, en insistant sur l'importance, à ses yeux primordiale, de ses aspirations intérieures et de son état d'âme (« meum uotum »), mais aussi de la valeur exemplaire de cette lamentation pour autrui (« uel miseris »).

son « maître et fils Sisebut », le prince régnant à Tolède [51]. En son temps et sur son temps, le style d'Isidore cherche d'abord à être ce que les stylisticiens modernes appellent un style « impressif » [52]. Il s'y efforce à tel point que la place de l'expressivité personnelle y est très rare, et que, là même où elle apparaît, elle n'est jamais gratuite: elle reste un moyen ordonné à des fins qu'il faut bien appeler pragmatiques, si hautes qu'aient pu être les raisons morales et religieuses de cette attitude.

On ne saurait donc s'étonner que, dans un style qui veut d'abord s'adresser à l'intelligence et à la mémoire, se reflètent sur le plan de l'expression les quatre « catégories grammaticales » de la pensée isidorienne: la différence, l'étymologie, l'analogie et la glose [53]. L'œuvre d'Isidore s'ouvre sous le signe d'une vocation grammaticale qui s'affirme dans les *Différences de mots et de pensée*. Le style du Sévillan, comme toute son œuvre et, plus profondément, sa conception de la culture, porte l'empreinte de ce « totalitarisme grammatical » que l'on a justement dénoncé chez lui [54]. Il ne s'en est

[51] La formule d'adresse du *Traité de la nature* « Domino et filio meo Sisebuto » exprime bien, dans son alliance de mots, le respect d'Isidore envers la dignité royale, mais aussi l'autorité que l'évêque entend exercer sur ce prince chrétien.

[52] Pour expliquer cet aspect du style isidorien, il faut y rappeler l'influence du style pastoral d'Augustin et de Grégoire le Grand, avec ses qualités de simplicité et d'efficacité directe. Il y a là, en particulier chez Grégoire, une descendance intéressante du style « administratif » issu de la tradition romaine. On a justement insisté sur cet aspect du style de Grégoire à la 5ème *Settimana di Studio* de Spolète, en 1957: cf. les Actes de cette rencontre sur les *Caratteri del secolo VII in Occidente*, Spoleto, 1958, t. 2, p. 486, 520, 534, 900. Cette tradition s'est d'autant plus certainement transmise à Isidore par l'intermédiaire de Grégoire que l'on sait le rôle administratif et politique joué par l'évêque de Séville: sur ces deux points, on aura une bonne vue d'ensemble dans J. Pérez de Urbel, *Isidoro de Sevilla*, 2ème éd., ch. IX (« El gobernante ») et XI (« Padre de la patria »).

[53] J'ai défini les sources et l'importance des quatre « catégories de pensée » d'Isidore au début de *Culture*, t. 1, p. 38–48; textes dans *orig.* 1, 28–32.

[54] Cf. El. Elorduy, *S. Isidoro, Unidad orgánica de su educación reflejada en sus escritos, La gramática ciencia totalitaria*, dans *Misc. Isid.*, Romae, 1936, p. 293sq. Sur le rôle capital de ces quatre catégories comme méthode universelle de connaissance, qui assure l'unité de la culture isidorienne, cf. *Culture*, t. 2, p. 825–830. Il reste à observer les conséquences de ce fait dans le domaine du style.

jamais suffisamment dégagé pour se poser les problèmes du style avec la liberté que lui eût assurée une formation rhétorique authentique; la raideur irrémédiable de son style est le signe d'une timidité qui trahit une carence dans sa formation intellectuelle. Les méthodes complexes de compilation et de classification qui donnent à son œuvre sa valeur propre tiennent justement à la rigueur systématique avec laquelle les quatre « catégories grammaticales » sont appliquées par lui à tout ordre de réalité. Mais si elles font la grandeur de son œuvre, elles sont aussi la servitude de son style, constamment assujetti, selon ces quatre catégories, à distinguer, rapprocher, définir, expliquer et classer, pour mieux rattacher toute réalité à l'origine qui en éclaire la raison d'être [55]. D'où cette structure formulaire de la phrase, qui brise et recompose en quelques lignes une page d'Augustin ou de Jérôme, qui efface les courbes, les repentirs, les ombres portées du texte source, pour atteindre à la clarté lapidaire et triste d'une phrase concentrée, où les termes des parallèles et des antithèses se répondent sans la moindre concession à la fantaisie et à la gratuité. L'idéal de fait du style isidorien n'est plus et ne peut plus être celui de l'ample période oratoire dont, cinq siècles plus tôt, Quintilien devait déjà se borner à rêver sans plus pouvoir l'atteindre. C'est celui d'une *définition*, fidèle au principe grammatical qui informe secrètement toute la culture isidorienne. Ainsi la phrase encore souple, vivante et souvent émouvante de l'homélie latine a-t-elle été en partie desséchée, et comme cristallisée, chez le Sévillan par la lecture de ces manuels antiques dont le nombre paraît avoir été considérable dans la bibliothèque de Séville [56].

Si ce dessein didactique inspire toute l'œuvre et impose sa marque au style isidorien, il est pourtant, on l'a vu, certaines œuvres mineures plus détendues. La recherche des effets sonores ne s'y trouve point contrariée par l'effort de concentration qui aboutit

---

[55] Dans la mesure où les « méthodes de pensée » d'Isidore ont retenti sur ses méthodes de travail, elles exerçaient leur emprise sur ses méthodes de rédaction, et par là sur son style.

[56] Sur l'ampleur de cette « bibliothèque introuvable » constituée par les recueils de scolies, les *Artes*, les manuels isagogiques, doxographiques, heurématiques, les traductions de manuels grecs, les collections d'extraits et les bréviaires et *compendia* divers, cf. *Culture*, t. 2, p. 750–762.

— comme c'est parfois le cas dans les *Origines* ou le *De natura rerum* — à un style que nous appellerions télégraphique: celui des propositions nominales sans verbe-copule ou des infinitives sans verbe *dicendi*, réduites en quelque sorte à l'état d'indépendantes. Mais là même où Isidore se laisse aller avec une complaisance certaine au cliquetis des mots, aux petits groupes et membres juxtaposés, aux plus ou moins longues séries d'éléments synonymiques, les réflexions précédentes sur son dessein pastoral nous interdisent de penser que nous ayons seulement affaire à une recherche de la pure *delectatio*, à une simple concession au goût du temps, comme c'était encore le cas chez Sidoine ou Ennode. Les délices de la « littérature pure », au sens où l'entendaient les derniers lettrés romains, sont étrangères à la mentalité isidorienne, — même si elles gardent encore un sens à la cour de Tolède [57]. Au contraire de ses contemporains, Isidore ne recourt sans doute à la prose rimée que dans la mesure où il peut aussi s'en justifier à lui-même l'emploi à des fins de mnémotechnie, au service de l'utilisation « pédagogique » de ses œuvres. Il écrit en un temps où les désastres matériels des invasions et la ruine de l'école antique ont mis en péril et gravement endommagé la civilisation de l'écrit. On ne saurait donc s'étonner que, guidé par son dessein didactique envers des clercs dont il fallait meubler la mémoire, Isidore ait retrouvé, à travers l'héritage lointain des procédés de style de la seconde sophistique, renforcé par certains aspects de l'expression sémitique assimilés par ce lecteur de la Bible, les vertus d'un viel instrument mnémonique des civilisations orales: celles des « rythmes verbo-moteurs » [58].

---

[57] Non seulement le prince se distrait en écrivant une *Epître* en hexamètres sur les éclipses, dont la langue et le style recueillent tout l'héritage de la poésie légère depuis Ovide (cf. mon éd. d'Isid. *nat.*, Introduction, p. 156sq.), mais l'exemple royal est imité: un *notarius* qui vécut sous le règne de Sisebut nous a laissé une formule dotale rédigée en hexamètres non moins tarabiscotés et obscurs que ceux du souverain: cf. la *Formula uisigothica* 20, publiée dans *MGH, Leges*, sect. 5, p. 583sq. Au contraire, selon la leçon d'Aug. *doctr. christ.* 4, 14, 30 et 26, 57, Isidore met toujours au service de l'efficacité les moyens de la « delectatio » et de la « suauitas dicendi ».

[58] On n'est point sans en trouver d'autre part quelques traces dans ses sources grammaticales; cf. la classification des cinq cercles de la sphère

A cette tension constante, qui charge d'intentions pratiques jusqu'aux ornements d'un style méthodiquement fleuri, il est pourtant dans l'œuvre isidorienne une exception notable: celle de la *Règle monastique*. C'est la seule œuvre à propos de laquelle Isidore s'excuse expressément d'user « d'un langage populaire et rustique », pour faciliter à des moines l'intelligence des devoirs de leur état [59].

céleste empruntée par *nat.* 10, 1 au commentaire du Pseudo-Probus sur les *Géorgiques*: *Culture*, t. 2, p. 487 et 488, n. 1. Il se peut donc qu'il faille aussi parler, en l'occurrence, d'une continuation de traditions pédagogiques antiques, et non pas simplement d'une redécouverte des vertus mnémotechniques propres aux rythmes verbo-moteurs utilisés dans les civilisations orales. Il faudrait aussi ne pas oublier, dans la même perspective, l'influence d'une troisième tradition: celle des sermons augustiniens, où la fonction « indiscutablement pédagogique et didactique », mais aussi mnémotechnique, du parallélisme et de la rime a été justement soulignée par Chr. Mohrmann, *Augustine and the eloquentia*, dans ses *Etudes sur le latin des chrétiens*, Roma, 1958, p. 367. Dans l'Espagne wisigothique du début du VIIème siècle, il convient de mettre en rapport avec la rareté croissante des mss. l'intérêt porté à ce style simplifié, rythmé par l'isocôlon et l'homéotéleute, propre à faciliter le travail de la mémoire. Cette nécessité pratique pourrait n'être pas étrangère au succès du « stilus ysidorianus » proprement dit dans la prose du VIIème siècle wisigothique. Sur les connaissances exigibles de la mémoire d'un candidat au sacerdoce dans l'Espagne contemporaine, cf. le 8ème canon du Concile VIII de Tolède, et le texte de Valère du Bierzo qu'en rapproche M. Diaz y Diaz, *La cultura de la España visigótica del siglo VII*, dans *Caratteri del secolo VII in Occidente*, t. 2, 1958, p. 816–817.

[59] Isid. *reg. mon.*, praef., *ML*, t. 83, c. 868d: « usi sermone plebeio uel rustico, ut quam facillime intelligatis quo ordine professionis uestrae uotum retineatis ». On ne se dissimulera pas la part de topique, donc de pure convention, qui s'attache traditionnellement dans la littérature latine chrétienne aux professions de « rusticitas » en matière d'expression; il y a là un cliché commun aux païens et aux chrétiens de l'Antiquité tardive, comme l'a montré E. R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, trad. fr. de la 2ème éd., Paris, 1956, p. 509–510. Néanmoins, le terme de « sermo plebeius uel rusticus » est beaucoup plus précis (il annonce la réalité linguistique qui s'exprimera dans celui de « rustica romana lingua », dans les canons du fameux Concile de Tours de 813). Ici, il implique par antithèse la notion d'un « sermo scholasticus » (Isidore applique l'expression au style du *De haeresibus* de Primasius d'Hadrumète, dans *uir. ill.* 22, 28), celui qu' Isidore sous-entend employer lorsqu'il s'adresse à des lecteurs cultivés (p. ex. Sisebut, Braulion, Florentine . . .). Cette antithèse poursuit sous des espèces nouvelles la distinction de la rhétorique antique entre « oratio soluta » et « oratio perpetua »: cf. Aquila Romanus, cité par E. de Bruyne, *Etudes d'esthétique médiévale*, t. 1, p. 57sq. Conformément au

On ne peut que féliciter Isidore d'avoir pris en ce cas ses distances avec les normes stylistiques de la tradition littéraire, à l'exemple des libertés que s'arrogeaient Augustin et Grégoire, mais aussi de la tradition des législateurs monastiques d'Occident [60]. C'est à peine si l'on retrouve dans cette *Règle* quelques-uns des procédés stéréotypés qui caractérisent, avec des dosages divers, le style d'Isidore dans ses autres œuvres. Les qualités de précision et de netteté du style didactique n'en sont point absentes, mais elles y sont tempérées par le ton détendu d'un entretien familier. D'où cette impression d'une sorte de *collatio Isidori cum monachis*; elle évoque, sur un ton plus grave sans doute, les propos de son frère Léandre à leur sœur Florentine *De institutione uirginum* [61]. En tant qu'écrivain, Isidore apparaît ici libéré de son « complexe de culture », et de l'hypothèque du style grammatical. C'est dans l'œuvre au seuil de laquelle il a renoncé explicitement à tout effort

principe du *πρέπον*, souligné à nouveau à l'adresse des orateurs sacrés par Augustin et Grégoire le Grand (cf. *Culture*, t. 1, p. 278, n. 2), Isidore reste très sensible à la nécessité d'adapter le style d'une œuvre à son destinataire. Il est fidèle en cela à la conception chrétienne de l'œuvre littéraire comme « lettre développée »: *Culture*, t. 2, p. 876.

[60] Ce contact avec le latin vivant et parlé de leur temps paraît avoir été un souci majeur des grands législateurs monastiques. C'est en particulier le cas de saint Benoît, comme l'a clairement montré Chr. Mohrmann, *La latinité de saint Benoît*, dans *RB*, t. 62, 1952, republié dans ses *Etudes sur le latin des chrétiens*, Roma, 1958, p. 403sq., mais surtout, pour l'aspect stylistique qui nous intéresse ici, p. 407 (sq.): « La langue de la Règle appartient à cette catégorie d'écrits qui préféraient la clarté de la langue vivante et contemporaine aux artifices d'un style traditionnel et classiciste ». Ces affirmations intéressent directement la *Règle* isidorienne, où l'on reconnaît une influence de la *Règle* bénédictine: « indéniable » pour St. Hilpisch, *op. cit.* (*sup.* p. 86, n. 45), p. 81, elle paraît « probable » à A. Mundo, *Il monachesimo nella penisola iberica fino al sec. VIII, Questioni ideologiche e letterarie*, dans les Actes de la 4ème *Settimana di Studio* de Spolète (1956), t. 4, 1957, p. 102.

[61] Sur le style de cette œuvre, cf. *sup.* p. 80, n. 33. Mais le traité de Léandre appartient typiquement au genre des « lettres de direction » développées, dont Jérôme avait donné le modèle dans sa célèbre lettre à Eustochium « *De uirginitate* »: c'est malgré tout une lettre familière (trop familière au goût d'Isidore, cf. même n., *sup.*) La *Règle* d'Isidore est l'œuvre d'un législateur monastique, et ce caractère général lui donne un ton plus objectif: d'où un style moins accordé aux mouvements de la sensibilité, si directement perceptibles dans l'ouvrage de Léandre.

de style qu'il est davantage lui-même, comme si l'équilibre et la sérénité du programme de vie monastique exposé dans la *Regula* se reflétaient dans ce style transparent, souple sans être maniéré, et dépouillé sans être sec. Isidore y retrouve le secret du naturel; il y réalise sans effort le programme du néo-atticisme chrétien esquissé en négatif dans les préceptes de sa rhétorique [62].

L'allure dégagée de cette prose, ascétique dans son contenu comme dans sa forme, ne se retrouve que dans quelques passages des trop rares lettres authentiques d'Isidore: celles qu'il adressa à son disciple Braulion. Précieuses par les qualités de cœur qui s'y expriment, elles nous laissent entrevoir en Isidore de Séville une âme affectueuse, avide des nouvelles de son plus cher disciple, tourmentée par la perte d'une lettre, anxieuse de laisser une œuvre inachevée. Elles lèvent ainsi un coin du voile qui recouvre à nos yeux la personnalité d'Isidore, en nous révélant, sous le masque de ce styliste soigneux jusqu'à la monotonie, des qualités de sensibilité que nous n'eussions guère soupçonnées autrement.

Cette révélation ténue donne à penser sur ce que l'on pourrait appeler les inconnues du style isidorien, en particulier celles de l'œuvre disparue, dont l'absence mutilera toujours gravement toute appréciation d'ensemble de son style. Sans doute le Moyen Age a-t-il abusé du nom d'Isidore tout autant que de celui d'Augustin. Mais il n'en reste pas moins très probable qu'Isidore a joué un rôle actif dans la constitution des collections canoniques, dans l'enrichissement de la liturgie wisigothique, voire dans la révision de la *Vulgate*. Dans les deux premiers domaines, nous ne pouvons malheureusement plus que constater la fermeté de rédaction des canons du IVème concile de Tolède, et déduire des passages musicologiques de son œuvre la finesse de son goût musical et l'intérêt

---

[62] Cette transparence du style au « style de vie » proposé dans l'ouvrage se manifeste en particulier par l'absence de ces petits moyens que sont les « ornements », traditionnels dans le style soigné. A cette constatation sur la qualité de l'expression littéraire d'Isidore dans sa *Règle* correspond justement l'interdiction qu'il y fait aux moines de tout *ornement*, dans leur habillement comme dans leur ameublement: *reg. mon.* 12, 1, *ML*, t. 83, c. 881c: « Cultus uestium uel indumentorum insignes monacho deponendi »; 12, 3, c. 882b: interdiction du « corporis cultus » et de la chevelure longue; 13, 1, c. 883a: « speciosam uel uariam supellectilem monachum habere non licet ».

qu'il portait personnellement au chant sacré [63]. Mais si l'on se rappelle, d'autre part, sa prédilection pour les œuvres des orateurs sacrés du IVème au VIIème siècle, comment ne pas considérer comme la lacune la plus grave, pour la solution du problème qui nous occupe, la perte de son œuvre oratoire? Lorsqu'on voit Braulion de Saragosse célébrer le « fleuve de son éloquence » Fructueux vanter en lui « l'éclat de la parole » et la « perfection de l'art sophistique », Ildefonse de Tolède « l'agrément » de ses « dons oratoires » et « l'abondance admirable de sa parole », on s'interroge légitimement sur ce que pouvait être le « grand style » oratoire d'Isidore: celui qu'après Augustin l'auteur des *Origines* réserve à l'orateur « qui parle de Dieu » [64]. Peut-être la préface des canons du IVème concile de Tolède nous en laisse-t-elle une image lointaine? De toutes manières, les jugements de Braulion, Fructueux et Ildefonse suggèrent, dans leurs hyperboles panégyriques, l'idée d'un style sans commune mesure avec la sécheresse didactique de celui que les grandes œuvres nous ont rendu familier. Il convient peut-être de l'imaginer à mi-chemin entre le « *stilus* » des *Synonymes*, du *De ortu*, de la *Laus Spaniae*, et les replis compliqués et somptueux du style liturgique wisigothique, tel qu'on peut l'observer en particulier dans les longues « préfaces » (*inlationes*) du *Missale Gothicum*. La connaissance de ce style oratoire éclairerait sans doute d'un jour nouveau le penchant à la *delectatio* que l'on remarque dans le goût isidorien, en nous montrant comment il s'est exprimé dans l'éloquence de la chaire, c'est-à-dire dans le cadre de la liturgie hispanique.

Elle permettrait ainsi de mieux percevoir et de mieux comprendre ce que j'ai appelé, en faisant le bilan de la rhétorique des *Origines*,

---

[63] Pour l'examen des textes et des faits sur Isidore et la liturgie, cf. *sup.* p. 83-84. Sur Isidore canoniste, cf. la thèse de Dom Sejourné, Paris, 1929; Isidore de Séville est-il l'auteur de la fameuse collection canonique « *Hispana* », « la plus riche et le mieux composée de toutes les collections du Moyen Age » (de l'aveu de P. Fournier et G. le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident*, t. 1, Paris, 1931, p. 69)? G. Le Bras reconnaît (*ib.* p. 68, n. 1) avoir simplement « opposé quelques objections » à l'affirmative, défendue par Dom Séjourné.

[64] Isid. *orig.* 2, 17, 3, appuyé sur Aug. *doctr. christ.*: parallèle des textes dans *Culture*, t. 1, p. 285, n. 2. Etude des témoignages de Braulion, Ildefonse, Fructueux sur Isidore: *ib.* t. 2, p. 865–866.

« la dualité de l'esthétique isidorienne »[65]. Dans le domaine particulier de l'esthétique du style, cette dualité ne se réduit pas à la coexistence de genres de style très divers, appropriés à des genres littéraires aussi différents que ceux des *Synonymes* et de la *Règle monastique*. Mais elle se traduit, à l'intérieur d'une *même* œuvre, par des changements de style qui ne sont pas simplement réductibles à l'hétérogénéité des sources juxtaposées. Elle se manifeste, jusque dans les ouvrages les plus sèchement scientifiques (p. ex. le *De natura rerum*), par une sorte d'hésitation constante entre deux tendances que l'on pourrait grossièrement appeler didactique et oratoire, intellectuelle et décorative. Cette polarité est susceptible d'être constatée pour ainsi dire à tous les niveaux du style: entre le souci de la propriété des termes lié à la « différence », et la tentation complémentaire de la variation liée à la « synonymie »; entre la phrase brève jusqu'à la sécheresse et à l'ellipse, et la lourde phrase « rallongée »; entre la sobriété extrême de la définition condensée, et le clinquant des figures et des procédés auditifs du « *rimado* ». Aux tentations d'un style surabondant et décoratif, cher au goût de ses compatriotes jusque dans leur liturgie, l'amateur de synonymie, d'analogie et de glose n'a pas toujours su résister[66]. Mais la

[65] *Ib.*, t. 1, p. 335sq. Cette coexistence de tendances opposées est constatable dans Isid. *nat.*: cf. l'analyse de son style dans l'Introduction de mon éd., p. 127–137. Peut-être Isidore est-il en cela un précurseur du goût qui va dominer les siècles suivants. E. de Bruyne, *op. cit.*, t. 1, p. 141, constate en effet dans son étude de la littérature latine dans les îles de Bretagne et d'Irlande: « les deux esthétiques, classique et baroque, entrent comme des composantes dans la structure du goût médiéval ».

[66] Sur ces trois points, l'exigence didactique s'exerçait en faveur d'un style ample, enclin à la redite et au pléonasme, alors que la technique de l'extrait et de l'« abbreuiatio » jouait en faveur de la « breuitas » et du dépouillement: ainsi les « catégories grammaticales » et les techniques de compilation ont-elles pu solliciter en des sens opposés — et complémentaires — la plume d'Isidore. On rejoint ainsi par une nouvelle voie une sorte de dynamique de la « mesure » dans l'esthétique isidorienne. Il est possible qu'Isidore ait eu à combattre, en Bétique même, des traditions locales de « stylus scholasticus », fondées de longue date par des influences africaines qui demeurent très vivaces au temps du Sévillan (cf. *Culture*, t. 2, p. 854–859). Jérôme évoque en termes peu amènes le style d'un certain Tiberianus Baeticus impliqué dans l'hérésie de Priscillien, *uir. ill.* 123: « scripsit . . . apologeticum tumenti compositoque sermone ». La Bétique avait donné à la Rome du Haut Empire ses rhéteurs et ses stylistes les plus contournés.

raideur de son style reflète aussi son raidissement contre les forces corruptrices de la langue et du style, la réaction de l'écrivain qui n'a pas renié la préface des *Différences* et qui poursuit en ce domaine la lutte traditionnelle des grammairiens et des rhéteurs antiques.

Ecrire était devenu dans l'Antiquité tardive un acte de virtuosité de plus en plus compliqué. Mais la tâche était encore plus difficile pour ceux dont l'éducation avait été beaucoup plus grammaticale que rhétorique. Le fait qu'Isidore croie devoir s'excuser de parler avec naturel dans sa *Règle monastique* montre qu'il restait lui-même impressionné par la conception artificielle de l'art d'écrire que lui avaient léguée les derniers lettrés antiques: par tout le formalisme d'une rhétorique dégénérée en apprentissage minutieux des recettes du *sermo rhetoricus*. D'où l'ambiguïté de son attitude envers les procédés traditionnels; attirance et défiance tout à la fois, qui provoquent une alternance de refus anxieux et d'acceptations enthousiastes chez un écrivain à la sensibilité inquiète [67]. Tout cela peut nous aider à comprendre les étrangetés de son style aussi bien que les indécisions de son esthétique [68].

---

[67] Elle ressort particulièrement des restes de sa correspondance (cf. *sup.* p. 95); mais il ne faut pas pousser le romantisme jusqu' à croire avec J. Pérez de Urbel « qu'Isidore éprouva la terreur de la mort depuis sa jeunesse » (*Historia de España* dirigida por R. Menéndez Pidal, t. 3, Madrid, 1940, p. 411), sous prétexte que Léandre lui dédia une lettre sur le thème (de saveur très stoïcienne: cf. *Culture*, t. 2, p. 704, n. 2) « cuique mortem non esse timendam ». Sur les aspects antiques et médiévaux à la fois de la culture, mais aussi de la sensibilité isidorienne, qui caractérisent bien en Isidore le représentant par excellence des « temps de transition », cf. *Culture*, t. 2, p. 807sq. (« Culture antique ou culture médiévale»). A l'image de son temps, Isidore est aussi l'homme des incohérences subies et des conflits insolubles.

[68] On voit, au terme de cette analyse, combien il convient de nuancer les jugements d'E. de Bruyne sur l'esthétique du style isidorien, défini par lui tour à tour (*op. cit.* p. 106–107) comme l'« idéal attique de la concision et de la clarté » (d'après la préface des *Quaestiones in Vetus Testamentum*) et « la manière attique traditionnelle de s'exprimer» (d'après *sent.* 3, 13, — dont cette interprétation me paraît très discutable, pour les raisons développées *sup.* p. 82 sq.). La perspective de ces jugements n'est point fausse, mais partielle et abstraite. Elle rend justice aux théories esthétiques d'Isidore dans leur expression explicite; mais elle doit être corrigée par une appréciation plus nuancée de la complexité des contextes historiques (Léandre, Sisebut, Braulion, la prose liturgique contemporaine),

Les difficultés que l'on éprouve lorsqu'on cherche à connaître et apprécier le style d'Isidore de Séville ne tiennent donc pas simplement à ce « préalable des sources » qui, trop longtemps, a commodément paralysé toute enquête en ce domaine. Elles tiennent aussi, pour une bonne part, à la nécessité de saisir cette œuvre dans une vue d'ensemble qui tienne compte de tous les aspects du style isidorien, sans se limiter, comme l'ont fait les théoriciens du Moyen Age ou les spécialistes de la prose rimée, au style exaspéré des seuls *Synonymes*. Cette tâche est compliquée par le naufrage de l'œuvre religieuse non-didactique, en particulier celle de l'orateur sacré, — pour ne rien dire des « *multa eius uiri alia opuscula* » dont parle Braulion de Saragosse dans sa *Renotatio librorum Isidori* [69].

L'examen des ouvrages qui nous restent permet du moins de découvrir le dessein fondamental qui donne au style d'Isidore de Séville son unité, et leur signification particulière aux différents aspects de ce style. Tout comme sa conception de la culture, sa théorie aussi bien que sa pratique du style sont d'abord inspirées par sa vie religieuse, et plus précisément par un souci constant d'action pastorale. Jusque dans ses concessions les plus décoratives, ce style cherche avant tout à être efficace [70]. Ainsi, à travers la perspective pastorale, le vieil utilitarisme romain reprend-il ses droits: pour

religieux (Isidore évêque et moine), et de l'œuvre isidorienne tout entière (en apparence surtout didactique, mais fondamentalement pastorale, et parvenue jusqu'à nous mutilée, en particulier dans les domaines oratoire, liturgique, biblique). L'ensemble des données ainsi résumées aide à situer Isidore parmi des traditions esthétiques diverses, et dont toutes ne sont pas seulement littéraires; elle permet de remonter des faits aux intentions du styliste, et de mieux marquer tout ensemble les tendances contradictoires et l'unité de ce style, où se reflètent les conflits intérieurs d'une personne.

[69] On consultera ce texte dans les deux recensions des mss. de Léon et Paris, publiées en parallèle par P. Galindo dans C. H. Lynch et P. Galindo, *San Braulio de Zaragoza* . . ., Madrid, s.d. (1950), p. 357–361.

[70] La *Laus Spaniae* elle-même est un manifeste antibyzantin au service de la politique « nationaliste » des rois de Tolède. — De même que l'humanisme d'Isidore est guidé par « le dessein de répondre aux aspirations intellectuelles de ses contemporains », de même le style qui sert ce dessein se doit de viser avant tout à l'efficacité. Donati (*art. cit. sup.* p. 66, n. 5) donne de l'esthétique d'Isidore une explication trop « mystique » (sans bien définir le sens qu'il donne à ce terme), De Bruyne en présente une vision trop technique; Isidore est en fait, avant tout, un homme d'action et un évêque: il garde un sens très romain de l'acte d'écrire comme acte.

l'écrivain comme pour les chantres de la cathédrale de Séville, le but à atteindre se résume dans la formule cicéronienne: « *animos incitet auditorum* ». Cette efficacité, Jean de Garlande en attestait la réelle valeur lorsqu'en définissant le « *stilus ysidorianus* » il le déclarait « *ualde motiuus ad pietatem, ad laetitiam, ad intelligentiam* » [71].

Au service de ce dessein, Isidore place une culture où la grammaire tient une place de fait bien plus considérable que la rhétorique, et ce déséquilibre se fait sentir jusque dans son style. La grammaire pénètre en effet si profondément ses catégories de pensée et ses méthodes de travail qu'elle finit par imposer à son style la raideur et la monotonie de ces procédés minutieux. Mais cette sévérité timorée du style d'Isidore ne saurait s'expliquer par le simple jeu de ses réflexes de grammairien. Un double idéal tend également à infléchir vers l'austérité l'esthétique littéraire du Sévillan aussi bien que sa pratique du style. Frère de moines, élevé au moins en partie dans un monastère, ce grammairien passionné demeura le protecteur et le législateur du monachisme hispanique de son temps. Son idéal mesuré de vie ascétique s'accorde, en matière d'expression littéraire, avec sa fidélité de théoricien au néo-classicisme sévère de son compatriote Quintilien. De là, aussi, cet accent mis par le rhéteur comme par l'écrivain sur les valeurs de concision et de dépouillement. Un style de vie « anti-mondain » — au sens chrétien du mot — trouve ainsi son expression littéraire dans une sorte d'atticisme chrétien fidèle à la « *simplicitas* » du style évangélique autant qu'à la sobriété néo-classique.

Mais ce style est également ascétique en un sens plus proche de la réalité psychologique: il reflète un combat intérieur contre toutes les tentations du siècle et de la tradition littéraire immédiate, contre la démesure et la corruption de la prose latine tardive, — en particulier en Espagne —, voire contre la verbosité somptueuse du style liturgique hispanique. Cette tension se traduit même dans la tentative des *Synonymes*, où l'effusion la plus sincère se trouve en quelque sorte inhibée dans son expression par les procédés stéréotypés d'un exercice *(ἄσκησις!)* scolaire. De cette lutte, la postérité wisigothique et médiévale n'a guère entendu les leçons. Elle n'est

[71] Dans le suite du texte sur le « stilus ysidorianus » cité *sup.* p. 71, n. 16.

demeurée fidèle qu'aux aspects les plus voyants et les plus outrés du style synonymique, et ne l'a considéré le plus souvent que comme un « revêtement » commode et brillant [72]. En revanche, les aspects ascétiques et néo-classiques de l'idéal isidorien sont passés à peu près inaperçus. Contre le maniérisme wisigothique dont Sisebut reste à nos yeux le symbole, les efforts du Sévillan n'ont guère eu plus d'effet que ceux de Quintilien contre la *κακοζηλία* de son temps. Le XIIIème siècle fut donc bien excusable de ne plus reconnaître l'esthétique littéraire d'Isidore que sous les espèces flamboyantes du « *stilus ysidorianus* ».

Caen (Calvados), 10 Rue du Gaillon

[72] Ce que sous-entend justement M. Diaz y Diaz, *op. cit.* (*sup.* p. 93, n. 58), p. 843, en parlant du « ropaje sinonímico » dont Ildefonse de Tolède recouvre ses œuvres. On opposera à la commune « mesure » d'Isidore dans son style et dans son ascèse le double extrémisme de Fructueux de Braga (à la génération suivante): ce législateur monastique est aussi outré dans ses préceptes ascétiques (son monastère donne l'impression « d'une maison de correction », dit Hilpisch) que dans la recherche monstrueuse de son style, singulièrement plus proche des artifices de Sisebut que du goût d'Isidore.

THE GOSPEL TEXT IN THE BIOGRAPHY OF RABBULA

BY

TJ. BAARDA

The biography of Rabbula has been called one of the most excellent documents of its kind in Syriac Literature [1]. This beautiful work has been preserved in a parchment codex of the sixth or early seventh century, with Estrangela writing. This manuscript is in the British Museum, numbered as Additional 14.652 [2]. In 1865 the work was published by J. J. Overbeck in his well-known Opera Selecta [3], and afterwards reprinted by P. Bedjan in 1894 [4]. Meanwhile a German translation of the narrative had been given by G. Bickell in 1874 in a volume of the *Bibliothek der Kirchenväter* of Thalhofer [5].

This biography, written in vivid colours, shows on every page the veneration which the author cherished for his hero. However, we do not know who this author was. There are some features in the story told by him that tell us something concerning him. That he was an inhabitant of Urhâi (Edessa) is evident when he speaks of "*the glory of our town*" [6]; and it is obvious that he was acquainted with Rabbula, the bishop of that town, for he tells

---

[1] A. Baumstark, *Geschichte der Syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 73.

[2] W. Wright, *Catalogue of the Syriac manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838*, London 1870–1872, has registered this manuscript as No. DCCXXXI; the biography occupies the folios 83–102.

[3] J. J. Overbeck, *S. Ephraemi Syri Rabulae episcopi Edesseni Balaei aliorumque Opera Selecta*, Oxford 1865, pp. 159–209. This edition is present in the Library of the University of Leyden.

[4] P. Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum*, tom. IV, Paris 1894, pp. 396–470. This edition was present in the Library of the Roman Catholic University of Nimeguen, but was burnt during the war.

[5] G. Bickell, *Ausgewählte Schriften der Syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaak von Nineve*, Kempten 1874, pp. 166–211: "Panegyrikus auf Rabulas von einem gleichzeitigen Edessener".

[6] Overbeck, p. 159, l. 7.

us that he describes some facts "*like he told us himself*" [7]. He shared the dogmatic position that Rabbula held in the Nestorian conflict. It is therefore not improbable that the author belonged to the monophysitic partisans of Rabbula within the Edessenian clergy. As to the date of the biography we have a terminus post quem in the seventh of August of the year 436 [8], the day of Rabbula's decease which has been described in the biography. A terminus ante quem is less certain, but we can fix it approximately: the author put his "narrative" – Overbeck, p. 200, l. 15: ܬܫܥܝܬܐ – in the form of a "tract" – Overbeck, p. 198, l. 23: ܡܐܡܪ – ; his intention seems to be, as in his other works, to persuade many and give aid to all [9]. This stamps his work as an apologetical tract. And this is exactly the impression that one receives when reading the biography. The intention was to make acceptable the person and the dogmatical position of the late Rabbula. This tendency is easier to explain if we assume that the author wrote in the time that the Nestorian Ḥiba (Ibas) occupied the episcopal chair of Urhâi. If this is true, we have a terminus ante quem in 457, the year that the monophysitic Nuna (Nonnus) definitely received the episcopal dignity [10].

Of course this biography was important from the historical point of view, although its significance was overestimated at first. The tendentious design of the author has diminished its real worth. The perhaps too critical investigation of P. Peeters has shown that the narrative must be used with prudence [11].

In the beginning of our century Burkitt has called the attention

---

[7] Overbeck, p. 162, l. 8; cf. p. 168, l. 22.

[8] We are not sure concerning the date of Rabbula's death. That it was the 7th of August seems beyond doubt. As to the year we have adopted the view of Peeters, who rejected the traditional date 435.

[9] Overbeck, p. 198, ll. 21–23:

ܡܛܠ ܦܘܝܣܐ ܕܣ̈ܓܝܐܐ ܘܡܛܠ ܥܘܕܪܢܐ ܕܟܠܢܫ

[10] Bickell thought that Nestorius, who died 451, was still alive when the biography was written. If this is true, we have the year 450 as a terminus ante quem: the Ephesian Synod of 449 had relieved Ḥiba of his office, who had to make way for the monophysitic Nuna till 451: Ḥiba left Edessa in 450.

[11] P. Peeters, "La Vie de Rabboula, évêque d'Édesse († 7 août 436)". *Recherches de Science Religieuse*, tome XVIII, 1928, pp. 170–204.

of students to this biography in advancing his new theory concerning the origin of the Pešitta. The opinions as to its origin were divided at that time. Some, among whom was Gwilliam, thought it to be a work of the second century. Others, as Hort, dated this version in the third century or later. In our country Wildeboer expressed the idea that the history of the Syriac Bible was that of a continual revision according to the Greek, and he thought that the last redaction was late: he even connected with it the name of Jacob of Edessa, who died in 708 [12]. In the midst of this uncertainty Burkitt proposed his thesis which he thought to be the definite solution to the riddle of the Pešitta. From a thorough study of the Gospel quotations of Ephraim the Syrian, who died in 373, he concluded that in his time the Pešitta version was not yet in existance [13]. The uniform text in the mass of its manuscripts made it likely that the promotor of this version was a man of great authority and as such might be considered the metropolitan of Oshroene, bishop Rabbula of Urhâi. And so Burkitt dated the origin of the Pešitta in 411, the year of his enthroning [14]. An important indication for the correctness of this theory Burkitt found in the biography of this famous bishop. The biographer tells us that Rabbula "translated by the wisdom of God that was in him the New Testament from Greek into Syriac, because of its variations, exactly as it was" [15]. This remark had already attracted attention: Nestle thought that it was a revision, a further assimilation of the Pešitta to a Greek, perhaps Alexandrian text [16], and Wright called it with some hesitation "a first step in the direction of the Philoxenian version" [17]. Burkitt, however, connected the remark of the biographer with the first publication of the Pešitta. His main argument was "*before Rabbula, no trace*

[12] G. Wildeboer, *De Waarde der Syrische Evangelien door Cureton ontdekt en uitgegeven*, Academisch Proefschrift, Leiden, 1880, pp. 52–54.

[13] F. C. Burkitt, *S. Ephraim's Quotations from the Gospel*, Texts and Studies, VII, 2, Cambridge 1901: especially the note on pp. 57–58: "Rabbula's revision of the Syriac N.T.".

[14] There are reasons to fix the date of his enthroning in the year 412.

[15] Overbeck, p. 172, ll. 18–20; the translation given here is that of Burkitt.

[16] P.R.E.², vol. XV, p. 195.

[17] W. Wright, *A short History of Syriac Literature*, London 1894, p. 11.

of the Peshitta: after Rabbula hardly a trace of any other text" [18]. And he tried to prove this statement with our biography: whereas Ephraim and Aphrahat did not know the text of the Pešitta, our biographer, who lived in Edessa and wrote his work shortly after the death of Rabbula, was acquainted with only one text, the Pešitta [19].

The thesis of the Rabbulan authorship of the Pešitta made a deep impression and Burkitt's view was adopted by many critics, as Nestle, Dobschütz, Vogels and Kenyon. Only a few ventured upon contradicting his theory, among whom were such scholars as Mingana [20] and Nau [21]. I cannot deal here with all the various objections put forward by them. The most decisive attack was made recently by Vööbus [22]. He pointed out that Rabbula never used a Pešitta text, not even in the last years of his episcopal government: Rabbula's text was of the Old Syriac type [23]. Black mitigated this conclusion by calling Rabbula's text "a kind of half-way house between the Old Syriac represented by S and C and the final and definitive form of the Syriac Vulgate which has come down to us" [24]. Moreover Vööbus showed that Burkitt's verdict that there was hardly a trace of an Old Syriac text after Rabbula was without proof; on the contrary, the Old Syriac text

---

[18] F. C. Burkitt, *Evangelion Da-Mepharreshe*, vol. II, Cambridge 1904, esp. p. 161.

[19] F. C. Burkitt, *o.c.*, pp. 160–165.

[20] A. Mingana, "The remaining Syriac Versions of the Gospels", *The Expository Times*, vol. 26, 1914–1915, pp. 379–381.

[21] F. Nau, "L'Araméen Chrétien (Syriaque)", *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 99, 1929, pp. 232–287; esp. pp. 272–276.

F. Nau "Les 'belles actions' de Mar Rabboula, évêque d'Édesse de 412 au 7 août 435 (ou 436)", *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 103, 1931, pp. 97–135, sub 6: "Rabboula et la Version Pechitto du N.T.", pp. 115–120.

[22] A. Vööbus, *Investigations into the Text of the New Testament used by Rabbula of Edessa*, Contributions of Baltic University, No. 59, Pinneberg 1947.

[23] A. Vööbus, *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac*, Louvain 1951: ch. V. "The Period of bishop Rabbula of Edessa", p. 65.

[24] M. Black, Rabbula of Edessa and the Peshitta, *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. 33, 1951, pp. 203–210; esp. p. 209 sq.

appeared to have been in long use after this bishop [25]; and the Pešitta, although probably older than Rabbula's time [26], met with much opposition and was introduced in Edessa as the official text not before the end of the fifth century and only gradually gained ground [27].

If this thesis of Vööbus is right, and there are many reasons to think so, then it raises the question, why the author of our biography quoted from a version that was not current in ecclesiastical circles. Did he really quote from the Pešitta, as Burkitt and even Vööbus [28] supposed? My first suspicion was strengthened when studying the recently found Coptic Gospel of Thomas: an agreement between a logion of this Gospel and a paraphrase of a Gospel text in the biography – see below no. 7 – gave rise to this study of the Gospel text in the biography of Rabbula.

It is not possible to give here a detailed survey of the Tatianic witnesses which are quoted in the following pages. Full titles of the editions used in this paper can be found in the current handbooks of textual criticism. We may refer to the new edition of H. J. Vogels's *Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments*, Bonn 1955², pp. 111–115. These are the sigla that we have used: $\mathbf{T}^{A}$: Arabic Diatessaron; $\mathbf{T}^{E}$: Ephraim's Commentary on the Diatessaron; $\mathbf{T}^{L}$: Latin Diatessaron; $\mathbf{T}^{V}$: Venetian Diatessaron; $\mathbf{T}^{T}$: Toscan Diatessaron; $\mathbf{T}^{N}$: Dutch Diatessaron; $\mathbf{T}^{D}$: German Diatessaron; $\mathbf{T}^{Ahd}$: "althochdeutsche" Diatessaron; $\mathbf{T}^{Pepys}$: Pepysian Harmony; P.-H.: Persian Harmony; if necessary, the manuscripts of the various diatessara were added in brackets, e.g. $\mathbf{T}^{N(S)}$: the Stuttgart manuscript of the Dutch Diatessaron. The Greek Δ designates the hypothetical, original Syriac Diatessaron. For the wording of $\mathbf{T}^{E}$ we have used L. Leloir, *Saint Ephrem, Commentaire de l'Evangile Concordant, Version Armenienne*, Louvain 1954 (C.S.C.O. vol. 145) and not the translation of J. B. Aucher and G. Mösinger of 1876.

---

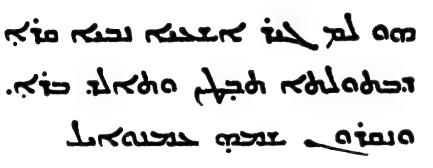
[25] A. Vööbus, *Studies*, passim; see especially p. 172 sqq.

[26] A. Vööbus, Das Alter der Peschitta, *Oriens Christianus*, vol. 38, 1954, pp. 1–10; cf. his *Studies*, ch. IV: "The Peshitta", pp. 46–60; Although it is possible that the Pešitta is older than Rabbula's time, I still question whether Vööbus has given the proof of its existence before Rabbula.

[27] A. Vööbus, *Studies*, p. 175.

[28] A. Vööbus, *Studies*, pp. 72–73.

1. Matt. 1, 23: Overbeck, p. 197, ll. 13–15; Bickell, p. 200



For he, Isaiah the prophet, calls:
"the virgin shall conceive and bear a son,
and they shall call his name 'Ammanuel,
which is interpreted: with us our God".

This is a quotation not from the book of Isaiah, but from the Gospel of Matthew, as can be seen from its wording, especially from the interpretation of the name *'Ammanuel*.

a. That the name of the prophet was Isaiah our author could read in the Old Syriac version: S^{sc} have against S^{p} which follows the Greek. The reading came from *Δ*: cf. T^{E}, T^{V} and $T^{N(L)}$; its influence is evident in the Greek D, the Old Latin manuscripts *a b c d f g*^{2} *aur*, and even in some manuscripts of the Vulgate, D $\mathfrak{H}^{Pmg}$ L Q and R: "*per Isaiam prophetam*".

b. The quotation omits the *ἰδού* that has been rendered in S^{scp}. The omission of such particles as was a characteristic feature of Tatian's harmony, as we can see here in T^{T}, T^{V}, $T^{N(SH)}$ and $T^{D(M)}$, cf. P.H.

c. "*they shall call*" is another indication that our biographer quotes the Matthean text here, for the Syriac version of Isaiah has "*shall be called*", which reading was adopted by Tatian, cf. $T^{L(AD)}$, T^{T} and $T^{pepys\ 29}$; the influence of *Δ* can be traced in S^{c}, in ms. Berlin 1108 of S^{p} and in P.H., moreover in the text of Aphrahat and in the Syriac translation of the homily which Rabbula is said to have delivered in the great church of Constantinople [30]. Here our text is in accordance with S^{p} and S^{s}, which faithfully render the Greek *καλέσουσιν*.

---

[29] The "Bibel 1466" has: "*sein nam wirt geruoffen*". Less certain are the ambiguous wordings of $T^{N(LS)}$, T^{V} and $T^{D(M)}$.

[30] The sermon was printed by Overbeck in his *Opera Selecta*; the quotation stands on p. 242, ll. 25–27; the author of the biography tells us, in Overbeck, p. 198, ll. 23–25, that Rabbula delivered this sermon in "the Great Church". It is most probable that the translator was the same person as the author of Rabbula's life.

2. **Matt. 4, 1:** Overbeck, p. 167, ll. 5–7; Bickell, p. 173

ܢܦܩ ܒܠܚܘܕܝܘܬܗ ܠܡܕܒܪܐ	He went out alone in the wilderness,
ܕܢܬܢܣܐ ܐܦ ܗܘ ܡܢ ܐܟܠ ܩܪܨܐ	that also he might be tempted by the Accuser,
ܐܝܟ ܢܝܫܗ ܕܡܪܢ	according to the example of our Lord.

In this allusion to Matt. 4, 1 the words ܠܡܕܒܪܐ ܕܢܬܢܣܐ ܡܢ ܐܟܠ ܩܪܨܐ are those of S^{sp} (S^{c} hiat.). But one element deserves our attention, viz. the verb ܢܦܩ "*go out*, *depart*" of which the causative stem, as the equivalent of the Markan *ἐκβάλλει*, was used in *Δ*: this is evident from Aphrahat and from S^{s} in Luke 4, 1 where it is used against S^{p} and the Greek.

3. **Matt. 5, 45:** Overbeck, p. 194, ll. 22–25; Bickell, p. 198

ܐܬܚܦܛ ܬܘܒ ܕܢܬܕܡܐ ܒܪ̈ܚܡܘܗܝ	Again he strived to imitate the mercy
ܐܒܐ ܕܒܫܡܝܐ... ܐܝܟ ܫܘܡܠܝܗ	of the Father, which (is) in heaven . . .
ܠܚܘܒܐ ܕܠܘܬ ܐܠܗܐ.	according to his perfect love towards God,
ܘܡܚܘܝܐ ܗܘܬ ܒܛܝܠܘܬܗ ܕܟܠ ܦܢ̈ܝܢ	and he was showing indeed in like manner
ܘܥܠ ܛܒ̈ܐ ܒܒܝ̈ܫܐ ܡܫܘܝܐ ܗܘܐ.	his care on the good and on the evil.

Here we have an allusion to Matt. 5, 45 par., containing some noteworthy elements:

a. "*on the good and on the evil*" against the Greek *ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθούς*. The reversed order *and* the repetition of the preposition was common in the Syriac tradition, S^{scp} and Aphrahat; this twofold variation had its origin in *Δ*, as still can be seen in T^{T} "*sopra buoni e sopra rei*" and in $T^{N(SH)}$ "*up die goede ende up die quade*". The same order without the second "*on*" can be found, besides in T^{A}, $T^{L(AD)}$, T^{V} and P.H., in the Old Latin *a c f ff¹ h l** *aur* and in the most manuscripts of the Vulgate [31]. As this reversed

[31] The Old Latin mss. *k b* l^{corr} have the Greek order, just like the Vulgate mss. B H F; there are good reasons to suppose that the three latter mss. preserve the reading of Jerome, cf. H. J. Vogels, *Beiträge zur Geschichte des Diatessaron im Abendland,* Münster i.W. 1919, p. 47.

order occurs already in the text of Tertullian, Irenaeus and Cyprian, the variant must have been pre-Tatianic. There is no Greek manuscript that has this order, but it has been found in the Pseudo-Clementine literature (Hom. III, 57; XI, 12; XVIII, 2), Epiphanius and Origen.

b. "*the Father, which is in heaven*"; the omission of ὑμῶν is not testified in S^{scp}. But the Pseudo-Clementines, with their Syriac background, have the omission, Hom. III, 57 *ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς;* cf. Clement of Alexandria, Protr. XI, 114.

c. "*to imitate*" may be a paraphrase of the author, but the same idea has been expressed by Clem. Al., Protr. XI, 114: *τὸν πατέρα μιμούμενος ὃς ... ἀνατέλλει τὸν ἥλιον αὐτοῦ.*[32]

d. "*the mercy*" an allusion to the Lukan "*merciful*" (Luke 6, 36); this harmonisation of Matthew and Luke is frequent in patristic literature. As a good parallel we may quote here Ps.-Clem. Hom. III, 57 *γίνεσθε ἀγαθοὶ καὶ οἰκτίρμονες ὥς ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ὃς ἀνατέλλει τὸν ἥλιον ἐπ' ἀγαθοὺς καὶ πονηρούς.*

e. "*in like manner*" was perhaps the addition of the biographer, but the same addition appears in Orat. 14, 25 of Gregory of Nazianzus: ... *ἀνατέλλει δὲ πᾶσιν ὁμοίως* ...

The loose character of the allusion forbids us to lay stress on all the various elements, but we may say that these elements together seem to point to a text different from that of the extant Syriac manuscripts, but found in some archaic texts as the Pseudo-Clementines.

4. The Lord's Prayer in the biography of Rabbula

a. **Matt. 6, 10; Luke 11, 2:** Overbeck, p. 172, ll. 2–3; Bickell, p. 177

ܥܒܕ ܨܒܝܢܟ "*his will be done*": this reminds us of the wording of S^{p} ܢܗܘܐ ܨܒܝܢܟ "*be done thy will*" rather than of the Old Syriac wording preserved in S^{c} (Matt.) and in the Syriac Acts of Thomas: ܢܗܘܐ ܨܒܝܢܟ "*be done thy wishes*". The reversed

[32] The idea of imitation originates from Eph. 5, 1. This idea is connected with the notion of "to become like" that appears in Aphrahat's text; cf. also P.H.: "*siate simili al Padre ...*": Epiphanius: *ὅμοιοι γένεσθε*, both in a Matthean context, and *655* in Matthew: *ὅμοιοι* instead of *υἱοί*.

order of the words against all authorities is also testified in one ms. (B.M. Add. 14584) of the works of Jacob of Sarug.

b. **Matt. 6, 11; Luke 11, 3:** Overbeck, p. 168, l. 2; Bickell, p. 173 ܫܕܪܬ ܠܗܘܢ ܠܚܡܐ ܕܣܘܢܩܢܗܘܢ "*(the Goodness) sent to them the bread of their necessity*": this is one of the test cases which Burkitt applied to prove that our biographer had used the Pešitta. As a matter of fact S^p has in both passages ܠܚܡܐ ܕܣܘܢܩܢܢ "*the bread of our necessity*" against the Old Syriac ܠܚܡܐ ܐܡܝܢܐ "*continual bread*" as found in S^c (Matt.), S^sc (Luke) and Jacob of Sarug. For the sake of completeness we must add that elsewhere in the biography – Overbeck, p. 169, l. 18; Bickell, p. 175 – a somewhat different wording has been used: ܠܚܡܐ ܠܣܢܝܩܘܬܗ "*bread of his necessity*".

c. **Matt. 6, 13; Luke 11, 4:** Overbeck, p. 169, ll. 5–6; Bickell, p. 175
ܕܢܦܪܩܗ ܡܢ ܟܠ ܒܝܫܢ "*that (God) might save him from all evil (things)*". In this allusion the verb used is that of S^p in Luke: ܐܠܐ ܦܪܘܩܢ ܡܢ ܒܝܫܐ "*but save us from the evil*", and not that in ܐܠܐ ܦܨܝ ܡܢ ܒܝܫܐ "*but deliver us from the evil*" which is the text of S^cp (Matt.) and S^c (Luke) and of the Syriac Acts of Thomas and of Jacob of Sarug. The addition of "*all*" seems free paraphrase, although we may point to the "*but deliver us from all evil*" of Hebr. Matthew [33].

The three allusions make it evident that the author was acquainted with a recension of the Lord's Prayer that was almost identical to that of S^p.

5. Matt. 11, 29: Overbeck, p. 166, ll. 21–22; Bickell, p. 172
ܘܢܣܒܬ ܢܝܪܗ ܕܡܫܝܚܐ "*and she took the yoke of the Messiah*": there is only one N.T. passage that speaks of the yoke of Christ, Matt. 11, 29 sq. Here we have a reminiscence of the words of verse 29: *ἄρατε τὸν ζυγόν μου*. The Syriac rendering of *αἴρω* in S^scp and Aphrahat is ܥܩܠ. In our text the verb is ܢܣܒ ; that this

[33] H. J. Schonfield, בשורת מתי, *An old Hebrew Text of St. Matthew's Gospel*, Edinburgh 1927, p. 69.

was a good Old Syriac tradition [34] has been shown by Vööbus in his "*Studies*", p. 193 who thinks that the reading was that of *Δ*.

6. **Matt. 13, 22–23:** Overbeck, p. 166, ll. 3–10; Bickell, p. 172

In this passage the author follows in his description of Rabbula's thoughts and deeds very closely the Biblical text of the parable of the sower. In this paraphrase we meet with some curious variants that may not be neglected:

a. ܐܝܟ ܕܝܪ̈ܢܐ ܘܟܘ̈ܒܐ ܚܢܩܝܢ ܠܗ ܠܙܪܥܐ "*like thicket*(*s*) *and thorns choke the seed* . . ." Bickell translated "*thistles and thorns*", and this translation seems not impossible. Payne Smith interpreted the two words as "*briars and thorns*" [35]. The meaning of ܕܝܪ̈ܢܐ, however, is in the first place: "thicket, thorny shrub or hedge" [36]. Two choking herbs are mentioned in an allusion of Clement of Alexandria to this parable: *καὶ μὴν* (*or : μήτι*) *ταύτας ἐν τῇ παραβολῇ τοῦ τετραμεροῦς σπόρου ᾐνίξατο τὰς μερίμνας, τὸ σπέρμα τοῦ λόγου φήσας τὸ εἰς ἀκάνθας καὶ φραγμοὺς πέσον συμπνιγῆναι ὑπ' αὐτῶν καὶ μὴ καρποφόρησαι δυνηθῆναι.* (Strom. IV, vi, 31). That this was a good Syriac tradition appears from P.H., which has "*e qualche cosa cadde tra i rovi e le spine lo soffocarono*" (Luke 8, 7) and "*e quello che cadde in mezzo ai rovi* . . ." (Luke 8, 14). Perhaps Ephraim knew this tradition, for he commented on the ordinary text with "*terra . . . vim spinis et tribulis dedit*" (Leloir, p. 109), but in that case the Syriac word was interpreted by the Armenian translator in the same sense as Bickell did.

b. ܠܙܪܥܐ ܕܡܠܬܐ ܐܠܗܐ "*the seed of the Word* of God": cf. the words *τὸ σπέρμα τοῦ λόγου* in the quotation of Clement given above.

---

[34] We find further evidence for it in the ܣܒܘ of S[pal]; this Malkite version seems to have an Old Syriac stratum: M. Black pointed out that the Palestinian Syriac Gospels are an additional and independent Syriac witness to the Diatessaron: "The Palestinian Syriac Gospels and the Diatessaron", *Oriens Christianus*, vol. 36, 1939, pp. 101–111.

[35] J. Payne Smith, *A compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1903, p. 194, s.v. and p. 207, s.v. ܟܘܒܐ.

[36] This sense of the word fits in with the use in the various Semitic languages. We refer for the Syriac to the dictionaries of J. Brun (1911) p. 213: "*spinetum, vepres, surculus*(*vitis*)" and of C. Brockelmann (1895[1]), p. 148: "*herba inutilis, virgulta, vepres*".

c. ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܕܩܒܠ "*the Word of God* that he received": the addition "*of God*" can be found in $T^{L(A)}$, in Codex Bezae and in Hebr. Matthew.

The whole passage is a mixture of elements of all three Synoptics, cf. the ܕܩܒܠ taken from Luke and the ܡܠܬܐ of Mark.

7. **Matt. 13, 45–46:** Overbeck, p. 165, ll. 22–24; Bickell, p. 171 sq

ܐܝܟ ܬܓܪܐ ܚܟܝܡܐ	Like a wise merchant,
ܕܐܙܠ ܒܬܪ ܡܪܓܢܝܬܐ ܛܒܬܐ.	who went out after good pearls;
ܟܕ ܐܫܟܚ ܠܡܪܓܢܝܬܐ ܚܕܬܐ ܕܒܥܝܬܗ.	when he found the pearl of his expectation,
ܐܙܠ ܙܒܢ ܟܠ ܡܕܡ	he went, sold everything
ܕܐܝܬ ܠܗ ܘܩܢܐ ܐܝܬܝܗ.	that he had, and bought it.

The author describes Rabbula in terms borrowed from the parable of the Pearl; the wording, however, differs from that in the ordinary Syriac texts:

a. the omission of *ἀνθρώπῳ* before *ἐμπόρῳ* our text has in common with ℵ* B, *1424*, some other minuscules, and with Cyril, Chrysostomus and Ambrosius. It may have been omitted in T^{N}, but the omission does not occur in $T^{L(F)}$ as Plooy suggested [37].

b. The addition of "*wise*" looks as if it were made by the author of the biography. But there are indications that the addition originated from a very old Syriac tradition. In the Coptic Gospel of Thomas, of which the Syriac origin seems to me beyond doubt, we find the parable of the merchant in logion 76 combined with the word of the treasure in heaven, Matt. 6, 20: and here we read the following characteristic of the merchant: "*That merchant was prudent . . .*" [38]. In his study on the relation of the Gospel of Thomas to the Clementine literature, Quispel points to the wording of

[37] D. Plooy–C. A. Phillips, *The Liège Diatessaron*, Part 2, Amsterdam 1931, p. 182.

[38] G. Quispel, *L'Evangile selon Thomas et les Clémentines*, Vig. Chr., Vol. XII, 4, 1958, p. 191.

G. Quispel, *The Gospel of Thomas and the New Testament*, Vig. Chr., Vol. XI, 4, 1957, p. 190.

cf. J. Leipoldt, Ein neues Evangelium? Das koptische Thomasevangelium übersetzt und besprochen, *Theologische Literaturzeitung*, 83, 1958, coll.

Recognitions "*solum prudentem*" (III, 62). The Pseudo-Clementine literature has a Syriac background, so that an old tradition current in Syria may have influenced the wording of Recognitions here. These two indirect testimonies for the addition of "*wise*" in the Syriac tradition receive new evidence from our biographer's text. In this connexion it seems not out of place to point to the interesting fact that in S^{c} the *γυνή* of Matt. 13, 33 has been called ܐܢܬܬܐ ܚܟܝܡܬܐ "*a wise woman*". Was there a tendency in an old Syriac stratum of the Gospels – perhaps under influence of the Aramaic Gospel according to the Hebrews? – to lay stress on Wisdom in the parables of the Kingdom? We may also refer here to the interlinear gloss in T$^{N(L)}$ at Matt. 13, 33.

c. We find some points of contact with the Syriac texts: so we read here ܙܒܢ ܐܙܠ "*he went, sold*" with S^{sp} against the ܙܒܢ ܘܐܙܠ "*he went and sold*" of S^{c} which is a faithful rendering of the Greek; further, we read ... ܕ ܟܠ ܕܐܝܬ "*everything that*" with S^{c} against the ܟܠ ܕܟܠ "*all what*" of S^{sp}; and finally ܙܒܢ with S^{p} against the ܠܗ ܙܒܢ "*and bought it for himself*" of S^{sc}.

d. Among the elements differing from what we have in the ordinary Syriac Gospels the most interesting is, that our text has ܕܣܒܪܗ "*of his expectation*" (or should it be read ܕܣܒܪܗ "*which he had hoped for*"?) where the Greek has *ἕνα πολύτιμον* and the Syriac ܛܒܐ "*good*". This may be a variation due to our author's way of paraphrasing. But there seems reason to refer to the Coptic Thomas again, logion 22: "... damit kein Räuber einen Weg finde, zu euch zu kommen. Denn die Sache, *die ihr erwartet*, werden sie *finden*. Möge in eurer Mitte ein *verständiger* Mensch sein!" [39] This looks like a negative wording of our parable: *others* find the thing *one* has hoped for; the one thing needful is to be wise; the merchant of pearls was wise: he found what he had hoped for and did not leave it to others.

481–496; col. 490: "... jener Kaufmann der klug war ...". Prof. Dr. G. Quispel kindly furnished me with an English translation of Logion 76 of the Gospel of Thomas, p. 94, 14: The Kingdom of the Father is like a man, a merchant, who possessed merchandise (and) found a pearl. That merchant was prudent. He sold the merchandise, he bought the one pearl for himself.

[39] J. Leipoldt, ibid. col. 485.

8. Matt. 17, 5: Overbeck, p. 171, l. 2; Bickell, p. 176

The words ܕܒܗ ܨܒܝܬ "*in whom I am pleased*" seem to allude to the well-known *ἐν ᾧ εὐδόκησα* of the Gospels. The Syriac verb used to render *εὐδόκησα* is always the Etpe'el ܐܨܛܒܝܬ – Matt. 3, 17; 12, 18; Mark 1, 11; Luke 3, 22 –, except in Matt. 17,5 where S^c reads ܕܒܗ ܨܒܝܬ.

9. Matt. 25, 21, 23: Overbeck, p. 178, ll. 12–15; Bickell, p. 183

ܐܝܟ ܣܗܕܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܕܐܡܪ	According to the testimony of God, who said
ܠܘܬܗ ܒܦܪܨܘܦ ܗܘ ܕܒܟܟܪܘܗܝ.	to him in the person of that (man) with his talents:
ܕܐܘ ܥܒܕܐ ܛܒܐ ܘܡܗܝܡܢܐ.	"O good and faithful servant,
ܥܠ ܩܠܝܠ ܡܗܝܡܢ ܗܘܝܬ	over few you were faithful,
ܥܠ ܣܓܝ ܐܩܝܡܟ.	over much I will appoint you:
ܥܘܠ ܠܚܕܘܬܗ ܕܡܪܟ.	enter into the joy of your lord!".

Here we have an explicit reference to the parable of the talents, Matt. 25, 21 (23). Unfortunately we do not have the text of S^sc to compare with: both fail here. We see that the Greek *εὖ* is rendered with "O". S^p gives literally ܐܘܓ "*Well* (*done*)". The "O" of the quotation was the rendering used in *Δ*, cf. **T**^A, **T**^N(S), and **T**^V. Its influence can be traced in seven manuscripts of S^p, in S^pal, in P.H., and in Hebr. Matthew. It is important to look at Luke 19, 17 in the parable of the pounds: there we have "O" in S^s and in two manuscripts of S^p, against the testimony of S^cp which follow the Greek.

10. Luke 6, 45: Overbeck, p. 178, l. 27 – p. 179, l. 1; Bickell, p. 183

ܡܢ ܝܘܬܪܢܐ ܕܠܒܗ ܓܝܪ	For from the superfluities of his heart
ܣܦܘܬܗ ܡܡܠܠܢ ܗܘܝ.	his lips were speaking.

These words our biographer borrowed from his Gospel text. The Greek *'εκ γὰρ περισσεύματος καρδίας λαλεῖ τὸ στόμα αὐτοῦ* was rendered in S^p in almost the same words ܡܢ ܝܘܬܪܢܐ ܕܠܒܐ ܓܝܪ ܡܡܠܠܢ ܣܦܘܬܐ "*For from the superfluities of the heart the lips*

(*were*) *speaking*"; in Matt. 12, 34^{b} all manuscripts of S^{p} except one follow the Greek. We cannot conclude now that our writer took it from S^{p} of Luke: also Aphrahat has used this wording, Hom. IX, 8 and XIV, 29; ed. Wright pp. 187, 303. Here we have one of the cases where S^{p} preserves an Old Syriac reading that has been revised in the now extant Old Syriac manuscripts. It seems that the Diatessaron contained both readings, cf. **T**^{A}, ch. X: "... *lips* ..." and ch. XIV: "... *mouth* ..."

11. Luke 12, 48^{c}: Overbeck, p. 181, ll. 19–21; Bickell, p. 186

ܡܢ ܡܠܬܗ ܕܡܪܢ ܕܡܣܗܕܐ ܠܗܘܢ.	after the word of our Lord who testifies to them:
ܕܠܡܢ ܕܣܓܝ ܐܡܪ ܐܬܓܥܠ ܠܗ	"to whom much — he says — has been committed
ܐܦ ܣܓܝ ܢܬܒܥܘܢ ܒܐܝܕܗ.	also much they will require at his hand".

This is a quotation of verse 48^{c} and not of verse 48^{b} as appears from the verb "to commit"; there are some important variations:

a. ܠܡܢ ... ܕ ... ܠܗ "*to whom*" against the ܘܠܗܘ ܕ ... "*and to him that*" of S^{scp}.

b. the first "*much*" stands here before the verb; the other Syriac texts have it after the verb, where the Greek has it. Our text is in accordance with that of Cyril: *ᾧ ... πολὺ παρέθεντο*; cf. Macar. Hom. xxix, 7.

c. ܐܬܓܥܠ "*has been committed*", against the active form of S^{scp} which corresponds with the *παρέθεντο* of the Greek. The passive form was most probably the reading of *Δ* as we gather from its occurence in **T**^{A}, **T**^{V}, **T**^{T} and **T**$^{N(S)}$. We trace its influence in six manuscripts of S^{p}. Among the Greek manuscripts, *251* and *579* have the passive.

d. ܐܦ ܣܓܝ "*also much*": the extant Syriac texts S^{scp} have ܝܬܝܪܐܝܬ which word is a good rendering of the Greek *περισσότερον*. The biographer's text is in harmony with *Δ*: cf. **T**^{A} (فكثير "*also much*"), **T**^{V}, **T**^{T}, and **T**^{N}, all witnessing to "*much*". This reading does not occur in Greek manuscripts, but we have a remarkable conflation in *1241*: *περισσότερον αἰτήσουσιν αὐτὸν πολύ* [40]. But here

---

[40] We may note here H. J. Vogels's opinion concerning *1241* in his *Beiträge*, p. 13: "... die griechische Handschrift δ 371 (Sinai, Katharinen-

again we find Cyril in harmony with our text: *πολὺ ζητήσουσιν ἀπ' αὐτοῦ.*

e. ܢܬܒܥܘܢ ܒܐܝܕܗ *"they will require at his hand"*, as in Sp against Ssc, the latter two being faithful renderings of the Greek *αἰτήσουσιν αὐτόν*. The addition of "*at his hand*" occurs in Ssc in verse 48b where the Greek has *παρ' αὐτοῦ*. The reading of our biographer and Sp may be an old one. Here we have another agreement with Cyril's text that reads *απ' αὐτοῦ* instead of *αὐτόν*.

12. **Luke 14, 26. 27:** Overbeck, p. 166, l. 25 – p. 167, l. 3; Bickell, p. 172 sq

ܟܕ ܕܝܢ ܐܬܛܘܫ܀	When he had abstained then,
ܐܝܟ ܦܘܩܕܢܗ ܕܡܪܢ	according to the command of our Lord,
ܡܢ ܐܡܗ ܘܡܢ ܐܢܬܬܗ	from his mother and from his wife,
ܘܡܢ ܒܢܘܗܝ ܘܡܢ ܒܢܬܗ	and from his sons and from his daughters,
ܘܡܢ ܩܘܪܝܗ ܕܝܠܗ ܘܡܢ ܟܠܗ ܩܢܝܢܗ	and from his own lands and from all his property,
ܘܡܢ ܡܐܟܘܠܬܗ ܘܡܢ ܥܒܕܘܗܝ	and from his victuals and from his servants
ܘܡܢ ܪܚܡܘܗܝ ܘܡܢ ܟܠ ܕܡܩܢܐ ܥܠܡܐ܀	and from his friends and from all that the world gains,
ܫܩܠ ܐܝܟ ܦܘܩܕܢܗ ܕܡܪܢ	he carried according to the command of our Lord
ܙܩܝܦܗ ܒܛܘܫܝܐܝܬ. ܘܢܦܩ	his cross secretly and went out
ܒܬܪܗ ܠܓܡܝܪܐܝܬ.	after him completely.

This combination of forsaking and cross carrying is that of the Lukan passage; the wording, however, is quite different in detail.

The exhaustive enumeration most likely is that of our author: he gives a detailed description of Rabbula's deeds. But it seems that our author was partly influenced by a fixed manner of speaking, cf. Apost. Const. V, 6: *ἀποταξώμεθα οὖν καὶ γονεῦσι καὶ συγγενέσιν καὶ φίλοις καὶ γύναικι καὶ τέκνοις καὶ κτήμασι καὶ σύμπαντι τῷ βίῳ . . .*

---

kloster) die der echten Diatessaronlesarten weit mehr aufweist, als es aus von Sodens Apparat deutlich wird".

13. Luke 14, 33: Overbeck, p. 166, ll. 10–12; Bickell, p. 172

ܩܒܠܗ ܡܟܝܠ ܠܦܘܩܕܢܗ ܕܡܪܢ	He accepted then the command of our Lord
ܒܚܕܘܬܐ.	with gladness:
ܕܡܢ ܕܠܐ ܫܒܩ ܟܘܠܗ ܩܢܝܢܗ	"Who does not leave all his property,
ܬܠܡܝܕܐ ܠܐ ܡܫܟܚ ܕܢܗܘܐ ܠܝ.	a disciple he cannot be of mine".

We note the following readings here:

a. ܟܘܠܗ "all", written as in S^{sc} against the ܟܠܗ of S^{p}.

b. ܡܢ ܕ . . . "who", instead of ܗܟܢܐ ܟܠ(ܐ)ܢܫ ܡܢܟܘܢ which we read in S^{scp} as good rendering of the Greek *οὕτως πᾶς ἐξ ὑμῶν*. The wording of our text was that of *Δ*, cf. $T^{N(L)}$: "also ghelike seggic u dat so wie . . .", $T^{N(SH)}$: "also seggic u. so wie . . .", and T^{T}: "e cosi dico a voi: qualunque . . .", all omitting *πᾶς ἐξ ὑμῶν*.[41].

c. ܫܒܩ "leave" with S^{scp} for Greek *ἀποτάσσεται*.

d. The order of the last sentence is that of S^{sc} (1, 2, 3, 4) against that of S^{p} (2, 3, 4, 5, 1).

e. The wording of this last sentence, however, is that of S^{p} "disciple of mine", and not that of S^{sc} "my disciple" which looks like a revision.

14. Luke 16, 23: Overbeck, p. 204, ll. 15–17; Bickell, p. 207

ܥܗܕܘ ܠܡ ܐܚܝ ܕܟܬܝܒ	"Remember, he said, my brethren that it has been written,
ܕܠܥܙܪ ܥܠ ܕܣܝܒܪ ܒܝܫܬܐ	that Lazar, because he endured bad things,
ܒܥܘܒܗ ܕܐܒܪܗܡ ܐܫܬܘܝ	was esteemed worthy to recline at the bosom of Abraham,
ܕܢܣܬܡܟ ܒܐܬܪܐ ܕܡܠܟܘܬܐ	in the place of the kingdom"

At first sight this short reference to the parable of Dives and Lazarus does not seem important with regard to the text. Nevertheless, we find two elements that deserve special attention. First of all "to recline": in our Greek text we read *ὁρᾷ Ἀβραὰμ ἀπὸ μακρόθεν καὶ Λάζαρον ἐν τοῖς κόλποις αὐτοῦ*. In the Old Latin

---

[41] The wording of these Tatianic witnesses is: "Even so I say unto you (that) whosoever . . .", suggesting a separate logion beginning with "whosoever . . ."; this is exactly the case in our Syriac quotation. I did not find a Greek text beginning with *ὅστις*.

mss. *b c d e m q r*[1] we find the interesting addition "*requiescentem*", which addition appears also in the Greek manuscripts D and *Θ*, most probably under Latin influence: *ἀναπαυόμενον*. Tertullian, Hilary, Augustine and Cassian had it in their texts, and it can be found in the Greek Fathers Methodius, Epiphanius and Origen. Also the Armenian Gospel text testifies to it. Was it found in a Syriac text? Ephraim indeed knew the tradition, for he speaks of the "sinus Abrahae" as the "locus quietis eius" (**T**[E], Leloir, p. 153). Was it the text of *Δ*? It seems so: in **T**[V] we read "*Lazaro che stavo en lo seno suo*" and in **T**[N(L)] we find "*Lazarum sitten in sinen schoet*"; we must remember that the Syriac ܓܢܐ has the meanings 1. to recline for sleeping, *lay down*, sleep, and 2. to recline for a meal, *sit down*, eat. It is probable that Tatian borrowed this addition from Marcion, for he already may have known and used the reading: Tert. adv. Marc. IV, 34: "et pauperis in sinu requiescentis".

15. Luke 16, 25: see the quotation of no. 14

There is another interesting element in the quotation: verse 25 reads in our Greek text: . . . *ὅτι ἀπέλαβες τὰ ἀγαθά σου ἐν τῇ ζωῇ, καὶ Λάζαρος ὁμοίως τὰ κακά*. In the case of Lazarus no verb was used. The Syriac texts S[scp] render *ἀπέλαβες* with the verb ܩܒܠ, but they also do not have a verb in the second part of the sentence. In our quotation a verb was necessary, but we would expect the verb ܩܒܠ "to receive", and we find ܣܒܪ "to endure". Free paraphrase of the author? I do not think so. When we look in P.H., which contains so much Old Syriac material, we read "*ricordati che ricevisti . . . e Lazzaro sopportò . . .*". This Old Syriac reading has not been preserved in our extant manuscripts.

16. Luke 23, 46: Overbeck, p. 206, l. 21; Bickell, p. 209

ܘܒܐܝܕܗ ܣܐܡ ܐܢܐ ܠܗ̇ ܠܪܘܚܝ "And in his hand I lay my spirit".

This clear reference to the word of the dying Jesus, contains two variations:

a. The singular "hand" against the Greek and other Syriac texts, can be found in ms. B of **T**[A] and in the Persian Harmony. Greek testimonies are *Λ* and Epiphanius: *εἰς χεῖρά σου*. The singular was in the Hebrew text בידך and in the Targum באידך,

but the Plural was the reading of the LXX. The O.T. Pešitta does not have an equivalent rendering in Ps. 31, 6.

b. The wording ܠܗ ܠܪܘܚܝ is that of S[sc]; S[p] has only ܪܘܚܝ.

17. **John 1, 1:** Overbeck, p. 197, ll. 22–23; Bickell, p. 201

ܗܘ ܓܝܪ ܐܡܪ ܗܘܐ	For he has said:
ܕܒܪܫܝܬ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܡܠܬܐ	"In the beginning (He) was the Word".

This quotation is in full accordance with the text of S[scp] and Aphrahat.

18. **John 1, 14:** Overbeck, p. 197, ll. 19–22; Bickell, p. 200 sq.

ܘܗܐ ܝܘܚܢܢ ܡܦܫܩ ܒܣܒܪܬܗ	"And lo, John explains in his Gospel:
ܕܡܠܬܐ ܒܣܪܐ ܗܘܐ ܘܐܓܢ ܒܢ	"the Word became flesh and sojourned among us,
ܘܚܙܝܢ ܠܗ ܫܘܒܚܗ ܫܘܒܚܐ	and we saw – he said – His glory, the glory
ܐܝܟ ܕܝܚܝܕܝܐ ܕܡܢ ܐܒܐ	as of the Only, who (is) from the Father"

This quotation from John was one of the two test cases which Burkitt applied to our biographer's text; it was the more decisive one: "... there is no surer test of the Biblical text used by a Syriac author than the phrase used for the Incarnation ..." [42]. Burkitt had in view two elements:

a. ܡܠܬܐ ... ܗܘܐ ܘܐܓܢ: "up to the time of Rabbula our Syriac authorities – and Burkitt noted as such S[c], Aphrahat and Ephraim – always treat ܡܠܬܐ "the Word" as feminine ...; after Rabbula – and Burkitt mentioned our biographer and Isaac of Antioch – we find ܡܠܬܐ in ... theological sense treated as masculine ..." [43]

b. ܒܣܪܐ "*flesh*", again an agreement with S[p]; the Old Syriac text had ܦܓܪܐ as one can conclude from S[c], Aphrahat, Ephraim, Acts of Thomas, Addai, Titus of Bostra, Philoxenus of Mabbug [44].

---

[42] F. C. Burkitt, Evangelion Da-Mepharreshe, vol. II, p. 141.

[43] F. C. Burkitt, ibid., pp. 306–307; cf. pp. 44, 109, 140, 161.

[44] A. Baumstark, "Die syrische Übersetzung des Titus von Bostra und das 'Diatessaron'", *Biblica*, vol. 16, 1935, pp. 257–299; p. 282.

A. Vööbus, *Studies*, Appendix IV, "The Gospel Text of Philoxenos", pp. 197–201, esp. p. 199.

Burkitt said: " . . . the Word made flesh, a phrase which (so far as I know) never occurs in Syriac literature before the 5th century"[45].

To these two elements we may add another, not observed by Burkitt:

c. ܫܘܒܚܐ ܐܝܟ ܕܝܚܝܕܝܐ *"glory as of the only"* in accordance with Sp and the Greek text, but against the Old Syriac ܐܝܟ ܫܘܒܚܐ ܕܝܚܝܕܝܐ *"as the glory of the Only"* which we find in Sc, one ms. of Sp, Titus of Bostra, Spal and P.H.; the reading originated from *Δ*, cf. **T**A, **T**N(LS) and **T**V.

Our conclusion would be that the author quoted in this case from Sp, if this same quotation did not show a characteristic Old Syriac reading:

d. ܝܚܝܕܐ in the same form as in Sc against that of Sp ܝܚܝܕܝܐ. This noticeable reading cannot be ruled out. Unfortunately Burkitt did not observe this variant. The Old Syriac rendering of the Johannine *μονογενής* was ܝܚܝܕܐ as is obvious from Sc in 1, 14. 18; 3, 16. 18, and from Ss (hiat. 1, 14. 18) 3, 16. 18[46]. But Sp always writes ܝܚܝܕܝܐ. Here it becomes evident how difficult it is to apply test cases on the Syriac patristic quotations, the more so as the Old Syriac quotation in Titus of Bostra is in harmony here with Sp and reads ܝܚܝܕܝܐ.

19. John 10, 11. 15: Overbeck, p. 200, 1, 9; Bickell, p. 203

ܪܥܝܐ ܛܒܐ ܕܚܫ	"the good shepherd who suffered
ܚܠܦ ܥܢܗ	in behalf of his flock".

a. This allusion to John 10, 11. 15 contains an element which also can be found in Sp, viz. ܚܠܦ (ḥelaf) "in behalf of; instead of". The Old Syriac – Ss, Aphrahat, Acts of Thomas – has ܥܠܐܦ̈ ('al 'af) "in behalf of; on account of".

b. A strange element is *"suffered"*: the other Syriac texts render the Greek *τίθεναι τὴν ψυχήν* with ܝܗܒ ܢܦܫ *"give one's life, oneself"* (Ss, Acts of Thomas) or with the more accurate ܣܐܡ ܢܦܫ *"lay down one's life"* (Sp). Was it free paraphrase? I think that

---

[45] F. C. Burkitt, Evangelion Da-Mepharreshe, vol. II, p. 141.

[46] In 3, 18 Ss has ܒܝܚܝܕܐ, which is a corruption of ܕܝܚܝܕܐ.

our author was influenced by some old tradition of John 10, which we have also in P.H. in verse 13, " . . . *non soffre per le pecore*", where S[sp] render the Greek correctly, . . . ܘܠܐ ܒܛܝܠ ܠܗ "*and he had no care* . . .". Probably P.H. has preserved the Old Syriac reading of verse 13: the biographer was influenced by this wording in his quotation of verse 11 (15).

c. In connexion with John 10, 11 we meet an interesting problem. In the passage mentioned above was spoken of "*the good shepherd*". The biographer used the word "*shepherd*" more than once as characteristic of Rabbula, and then added to it the epithet ܫܪܝܪܐ "*true*" (note that S[s] calls the hireling of verse 11 with emphasis ܫܘܩܪܐ "*false*"); once he speaks of ܪܥܝܐ . . . ܚܦܝܛܐ "*the diligent* (or: *vigorous*, or: *brave*) *shepherd*". I draw attention to this expression – Overbeck, p. 177, l. 17 sq; Bickell, p. 182 – because I found that Bar Hebraeus had said: ܐܪܡܢܝܐ ܪܥܝܐ ܚܦܝܛܐ ܩܪܝܢ "*the Armenians read: diligent shepherd*" in the case of John 10, 11. The edition of Zohrab has "*pastor bonus*". Dr. A. F. J. Klijn of Utrecht informs me that the Armenian editions of the British and Foreign Bible Society and of the American Bible Society have indeed the reading "*brave shepherd*". The same reading we have in ms. A of T[E] "*pastor fortis*" against ms. B with "*pastor bonus*". Leloir printed the first reading in the text, the variant of ms. B in the notes. Which of the manuscripts did preserve the reading of T[E]? [47] If ms. A did so, then we may assume that this manuscript has preserved the original reading of *Δ*. And then we may have found in our biography a spark of that old Syriac tradition.

This list of quotations [48], paraphrases [49] and allusions [50] has not the pretension of completeness. The biographer describes his hero again and again in Biblical terminology, and a more accurate investigation might add to this list some other reminiscences of

[47] The question is difficult: was ms. B under influence of an Armenian Vulgate text with Zohrab's reading or was ms. A influenced by a Vulgate text just like that edited by the Bible Societies? If the latter is true, what was then the origin of this reading?

[48] Nos. 1, 9, 10, 11, 13, 16, 17, 18 and 19.

[49] Nos. 3, 6, 7, 12, 14–15.

[50] Nos. 2, 4a, 4b, 4c, 5, 8, and 20.

the text of the Gospels, which would throw more light upon that difficult question what was the type of text that the author had before him or knew by heart. It is not always easy to detect the character of a text which appears in patristic quotations, the difficulty being that we are never sure to what extent the author quotes from manuscript or from memory, and in what measure the trained memory of the eastern author has failed.

Be this as it may, the list given above makes it beyond doubt, that Burkitt's verdict "in seiner Erzählung nimmt der Biograph öfters Gelegenheit, das Neue Testament zu zitieren; diese Zitate stimmen mit der Pešitta überein" [51] appears to be wrong. We admit – and we could give more evidence for it – that the author knew the Lord's Prayer in a form identical, or rather almost identical, with that of S^p. But first of all we are not sure that it was S^p indeed, and secondly, if it was S^p, the liturgical text of the Lord's Prayer cannot be decisive for our judgment of the whole Gospel text of the author. The same must be said of the second "crucial" passage that Burkitt put forward: John 1, 14: besides the two elements in this quotation that agree with S^p, we found still another reading that would establish the position of Burkitt, if there was not at the same time a fourth element of marked Old Syriac character which warned us not to draw conclusions too hasty.

It is a surprising fact that the fervent critizer of Burkitt's position, Vööbus, shares the opinion of Burkitt at this point. He detected in the biography five quotations and one reminiscence[52]. The majority of these quotations are "colourless", "but two passages are really capable of bearing witness", John 1, 14 and Matt. 6, 11; they "enable us to decide which Gospel text was used by the biographer. Evidently it was the Peshitta and here we have to

---

[51] F. C. Burkitt, *Urchristentum im Orient*, Deutsch von Erwin Preuschen, Tübingen 1907, p. 32. Vööbus, *Studies*, p. 73 quotes the English work *Early Eastern Christianity*, London 1904, where it is said more emphatically " . . . each time, the quotations are in marked accord with the text of the Peshitta" (p. 52).

[52] A. Vööbus, *Studies*, p. 72 sq. Vööbus refers to the quotations in the edition of Overbeck, pp. 20 (sic), 168, 178, 197, 181 and 204 which are given in our list as nos. 16(?), 4b (an allusion!), 9, 18, 11 and 14.

accept Burkitt's conclusion" [53]. His only restriction is that Burkitt was wrong in the conclusion drawn from them, "Rabbula's biography with its five quotations constitutes for Burkitt his one and only supported basis. From this narrow foundation he proceeds . . ." [54] The material given above shows that Burkitt built on sandy ground here.

This negative judgment may be completed by some positive suggestions with regard to the nature of the Gospel text used by the author. We saw that the three allusions to the Lord's Prayer — cf. no. 4 — suggested a recension of it almost identical with that of S^p. The other allusions, however, point in another direction. Especially those quoted as nos. 5 and 8 seem to suggest an Old Syriac text. But for our purpose allusions are less valuable than quotations.

We have found nine quotations in the biography. Two of them were in full harmony with the Pešitta text. But in both cases we found the same reading also attested by Diatessaron and Old Syriac evidence, cf. nos. 10 and 17. In seven other cases the quotations differed from Pešitta, but were akin to a text of the Old Syriac type. However, we never meet a text that is in full accordance with that of the extant Old Syriac manuscripts.

If we want to fix the character of the text more precisely, we must look at those elements in the quotations in which the Syriac traditions differ from each other. I counted twenty such elements:

1. In six cases our biographer agrees with S^{sc} against S^p, where the latter has clearly a revised text.

2. In seven cases our biographer has a text different from what we find in S^{scp}; but in all these cases the text of S^{scp} is a revised one, whereas the biographer's text has preserved a Tatianic reading or a Western variant.

3. In seven other cases the text of the biographer goes with S^p. In one case their common reading was clearly a revised text; but this revised text also appeared in S^s, so that the revision seems

---

[53] A. Vööbus, *Researches on the Circulation of the Peshitta in the Middle of the Fifth Century*, Contributions of Baltic University, No. 64, Pinneberg 1948, pp. 13–14: "The Syriac Biography".

[54] A. Vööbus, *Studies*, p. 73.

to be old. In two cases the agreement of the biographer's text with S^p seems to preserve the Old Syriac reading against S^{sc} which have a revised text [55]. In four cases – all found in John – the agreement with S^p shows a revised text against the archaic text preserved in S^s and S^c.

From this classification we have to conclude that the biographer's text on the whole was less revised and contained more archaic elements than both S^p and S^{cs} have preserved. This general conclusion, however, cannot be applied to all the Gospels in the same measure.

As far as Matthew and Luke are concerned – we did not find explicit quotations from Mark – this general judgment fits in, and receives further evidence from the five paraphrases which show a strong "Western" character with many points of contact with the Diatessaron, Clement of Alexandria and the Pseudo-Clementine literature.

As to John, however, we reach an entirely different conclusion. We found three quotations from the fourth Gospel. One of them was in accordance with the whole Syriac tradition; the remaining two contain some five elements in which the Syriac traditions differ from each other: four times our biographer goes with S^p, once with S^{cs}. This state of affairs shows clearly that the text of John used by the author of Rabbula's life was a more revised one than that of the extant Old Syriac manuscripts, although not yet the very same text that we have in the collated manuscripts of the Pešitta. The question arises whether there was a particular reason for this use of a revised text of John. John's Gospel, and especially its prologue, was important in the Nestorian conflict. It must have been felt an urgent task in the disputing Syriac church to replace the Old Syriac text of the fourth Gospel by a

---

[55] The Old Syriac character of S^p was underlined by C. Peters in his article "Der Text der Soghdischen Evangelienbruchstücke und das Problem der Pešiṭta". *Oriens Christianus*, vol. 33, 1936, pp. 153–162: "Die ... Überarbeitung war so wenig durchgreifend, dass häufig genug in der Pešiṭta der Text der altsyrischen Vorlage, die der Überarbeiter seiner Arbeit zugrunde legte, stehen geblieben ist, bald gestützt durch das Zeugnis eines anderen Vetus Syra-Zeugen, bald auch allein nur noch die alte Lesart bietend"; cf. his *Das Diatessaron Tatians*, Roma 1939, p. 44.

more accurate revision, in which e.g. the word ܦܓܪܐ "body" had made way for a more exact rendering of the Greek σάρξ in John 1, 14, viz. ܒܣܪܐ. A revision of this kind was used by Rabbula himself [56], and such a revision was used by his biographer. That these revisions were not identical with what we call the Pešitta, seems to me certain in view of what we know of their text of John [57].

So far our suggestions concerning the Gospel text in the biography. We could not speak with too much assurance; the material that the biographer offers, although not so scanty as Vööbus suggested, does not allow speaking decisively. Nevertheless, we may say that the result of this investigation is at the same time a negative and a positive one. It is a negative result in so far it deprives Burkitt's theory of its main point of support. And it is a positive result, for it confronts us with two important facts:

a. that a writer of the middle of the fifth century in Edessa had used a text of Matthew and Luke of a more archaic character than we have in the extant Old Syriac manuscripts. This fact seems to corroborate the opinion of Vööbus that the Pešitta was not the official text of Edessa before the end of the fifth century.

b. that this writer knew at the same time a text of the Lord's Prayer and of the Fourth Gospel which bore the stamp of a revision, although not being identical with the revised text which we have in the Pešitta.

These two facts show the importance of the biography of Rabbula

---

[56] M. Black, "Rabbula of Edessa and the Peshitta", p. 206 sq. His examination gives the impression that especially in John Rabbula's text has agreements with the Pešitta.

[57] For a good example of an Old Syriac reading in Rabbula's text of John I may refer to M. Black "Rabbula of Edessa and the Peshitta", p. 207, 209. An Old Syriac remnant in the text of the biographer was the ܒܣܪܐ of John 1, 14. We may add another instance now. The biographer tells us — Overbeck p. 200 — that he had the design to translate 46 letters of Rabbula into Syriac. Now we have a letter of Rabbula to Bishop Gamallinos in Syriac translation. There is reason to think that the letter was translated by the biographer. Vööbus pays attention to this letter in "The Syriac Translation of the Greek Letter Sent to Gamallinos" in his *Researches*, p. 26 sq. This letter contains a quotation of John 6, 56 with a text like S^s, differing from S^p and the Greek.

for the study of the history of the Syriac Bible. The first fact cannot surprise us after the investigations of Vööbus. The second fact, however, leaves a question: was this revision an official one? We saw already that Rabbula had also a more or less revised text of John. Was it the same revision? And if so, what was the origin of this revision?

In connexion with these questions we may ask whether a possible answer can be found in the biography. I think of the remark concerning Rabbula's translation work which was, as we have seen, a starting-point for Burkitt in his theory of the Rabbulan authorship of the Pešitta. That Rabbula never did "translate" the Pešitta is beyond doubt since the surprising result of Vööbus's researches. But I cannot believe that this remark was an invention of our biographer without any historical foundation. There must have been something that gave rise to his perhaps somewhat exaggerated words. Peeters [58] supposed that the Pešitta revision was performed in the Persian School of Edessa by order of Rabbula: the soul of this undertaking was not Rabbula, but the renowned member of this school, Ḥiba "the Translator" [59]. The suggestion is attractive, for it might explain the acceptance of the Pešitta in both Monophysitic and Nestorian circles. But from the investigations made by Vööbus we can gather that the Persian School stuck to the Old Syriac Gospel tradition. It does not seem probable then that Ḥiba was the author of the Pešitta. We have to leave the idea that the Pešitta was an Edessenian product. Another interesting interpretation of the biographer's remark was that of Nau [60]. Nau gave as his opinion that Rabbula introduced in the Edessenian Church an Evangelion Da-Mepharreshe of the "Curetonian" type which was nothing else than a monophysitic retouch of the "Antiochian" Separate Gospels which we have now in only one manuscript, the Sinaitic Syriac Palimpsest. It is a noteworthy coincidence that Black found a fine point of agreement

---

[58] P. Peeters, "La Vie de Rabboula", p. 185 sq: "Ce ne peut être qu'Ibas . . .".

[59] ܡܬܪܓܡܢܐ.

[60] F. Nau, "L'Araméen Chrétien", p. 274; cf. "Les 'Belles Actions'", p. 116, 119 sq.

between S^c and Rabbula's text, the reading "and not with measure was the Father giving the Spirit to His Son" in John 3, 34: "... this might point to the Curetonian text as the Rabbulan revision" [61]. But, as Black has pointed out, other quotations do not support this suggestion. And therefore, I think, the opinion of Nau must be ruled out as a possibility. Black's conclusion was that the work of Rabbula was "... an authoritative revision of the Syriac New Testament, in the case of the Gospels, a revised Evangelion da-Mepharreshe" [62]. It seems to me that this revision was not a radical one: the purpose was to have a more accurate translation of the passages that were important in the christological discussions within the Edessenian clergy. Such passages were only frequent in John's Gospel; and therefore it was especially the Fourth Gospel that underwent some drastic changes. This revision of John must have had some influence: it is not improbable that his admiring biographer made use of it.

Amsterdam, Koninginneweg 129[111]

---

[61] M. Black, "Rabbula of Edessa and the Peshitta", p. 209.

[62] M. Black, ibid., p. 210.

REVIEW

J. Stevenson (ed.), *A New Eusebius. Documents illustrative of the History of the Church to* A.D. 337. London; Society for Promoting Christian Knowledge 1957. Pr. 21 s. net.

This edition of extracts is based upon the collection edited in two volumes in 1920 and 1923 by the late B. J. Kidd. The difference between this source book and its predecessor is that Kidd's books covered the period down to A.D. 461.

The greater part of these translations are borrowed from existing editions of the original Greek or Latin to which English translations were added in one and the same volume (*e.g.* from the Loeb Classical Library). Notes on the sources and chronological tables give useful information on passages quoted to the general reader for whom this book is chiefly written. Rapid and easy reference is made possible by an extensive Index which is, however, not always complete. For Galen, for instance, must be added pp. 132 and 133. It is not sufficient that in the "notes on sources" these quotations are indicated as nos. 108 and 109.

One may wonder why Porphyry is represented by two fragments only (neither of them very important). Does the editor agree with Wilamowitz (*Reden und Vorträge* II, 1926, 241) that Porphyry is merely a "Kompilator der Philosophiegeschichte"? Or is his attack against Christianity too vehement for him to be given the same space as Celsus, who is very well represented in some of his most characteristic fragments? Neither explanation will suffice. A more likely reason, it seems to me, is that no English translation of Porphyry's fragments exists, as far as I am aware, and that in consequence this *magnus gentilium philosophus* has been neglected. The omission is regrettable, especially because this edition will come into the hands of non-specialists. On the other hand, it would be hard to find a better collection of fragments from the pre-Constantine Christian authors and their pagan and heretic opponents.

Leiden, De Laat de Kanterstr. 15B W. DEN BOER

THE TWOFOLD WAY II
PLATONIC INFLUENCES IN THE WORK OF CLEMENT OF ALEXANDRIA

BY

J. WYTZES

> "Quand les Pères 'pensent' leur mystique ils platonisent". FESTUGIÈRE [1].
> "Platonicien et Biblique, il est un témoin originel de cette rencontre du génie grec et du génie oriental, de la spéculation humaine et de la révélation divine". MONDÉSERT [2].

In a previous article [3] we made some observations on one of the components of the "twofold way", that is, on the ἔργα or ethics. Clement is convinced that natural man cannot stand before God. There is a special state of mind required to be in contact with God, and for the sake of this contact man starts working on himself. The previous article was meant to indicate points of agreement with Plato.

Clement has one more component of the twofold way which he generally calls "gnosis" [4]. Anyone who is at all conversant with Clement's works will have seen that to him gnosis is the acme of religious life. He uses the word gnosis for various activities of spiritual life which are connected with each other, but culminate in the contemplation of God, of truth, *etc.* More than one investigator has made the complaint that Clement does not give a clear definition of such contemplation, although he is not chary of definitions. To mention only two of these authorities: after mentioning a few of such indications as are given by Clement,

---

1 A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 5.

2 C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie*, p. 267.

3 Vigiliae Christianae, vol. XI, no. 4.

4 There are several synonyms: σοφία, ἐπιστήμη and especially θεωρία cf. W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, 1952, pp. 309; 313; 316.

Völker continues: "was alles reichlich unbestimmt gehalten ist" [5], and Camelot makes the following pronouncement: "Il ne faut pas s'attendre à trouver chez Clément une définition ferme et précise de la gnose orthodoxe; ici plus que jamais, il est extrêmement difficile d'étreindre cette pensée et de l'exprimer en formules rigoureuses et définitives" [6].

As – with Festugière – we are of the opinion that with gnosis there is question of Platonic influence [7], we think the best plan will be to examine what Clement meant by *τὰ νοητά* and their contemplation. With these words we seem already to have landed in the midst of Platonism. For just like Plato Clement distinguished a *kosmos noetos* and a *kosmos aisthetos*. He does not care about the relation between these two. His work lacks any specification about the metochè. This is a feature which he has in common with the Platonizing philosophers of Imperial Rome, for also in Albinos e.g. this part of the doctrine of the ideas no longer plays a part. "Die Erklärung hierfür ist, dass der Gegensatz intelligibel-sinnlich nicht mehr auf wissenschaftlicher Erkenntniss baut, sondern als praktisch-religiöses Postulat aufgestellt ist" [8]. It is true, Clement thinks that *ἡ βάρβαρος φιλοσοφία* also knows the distinction between the *kosmos noetos* and the *kosmos aisthetos*, of which one is the *archetupos*, the other the *eikoon* [8a], but he does not elaborate this thought into a cosmological view. In a religious sense, however, the *kosmos noetos* is all the more important. In *str.* 2, 5, 1 he quotes a pronouncement of the Sapientia Salomonis. In his view the opening words refer to the *kosmos aisthetos*. What follows is more important: *ἐξῆς δὲ καὶ περὶ τῶν νοητῶν αἰνίττεται δι' ὧν ἐπάγει· „ὅσα τέ ἐστι κρυπτὰ καὶ ἐμφανῆ ἔγνων. ἡ γὰρ πάντων τεχνῖτις ἐδίδαξέ με σοφία"*. This is, he says, a brief summary of the programme of our philosophy: *ἔχεις ἐν βραχεῖ τὸ ἐπάγγελμα τῆς καθ'*

[5] Völker, *o.c.*, 408.

[6] P. Th. Camelot, *Foi et gnose*, 1945, p. 96; cf. 131.

[7] Festugière, *o.c.*, p. 5: "De longues réflexions sur les origines de la théologie mystique ont préparé ce livre. Il m'est apparu, comme à bien d'autres, à Clément, à Origine, à Augustin, que sur ce point le mouvement issu de Jésus a doué d'une vie nouvelle un organisme dont la structure remonte à Platon".

[8] Hal Koch, *Pronoia und Paideusis*, p. 233.

[8a] *str.* 5, 93, 4.

ἡμᾶς φιλοσοφίας. ἀνάγει δὲ ἡ τούτων μάθησις, μετὰ ὀρθῆς πολιτείας ἀσκηθεῖσα, (the twofold way!) *διὰ τῆς πάντων τεχνίτιδος σοφίας ἐπὶ τὸν ἡγεμόνα τοῦ παντός, δυσάλωτόν τι χρῆμα καὶ δυσθήρατον, ἐξαναχωροῦν ἀεὶ καὶ πόρρω ἀφιστάμενον τοῦ διώκοντος*[9]. Gnosis, the knowledge of the *noeta*, is here the knowledge of God. Thus he can say: *νοῦς δὲ χώρα ἰδεῶν, νοῦς δὲ ὁ θεός.*[10]. Such pronouncements have no significance for him in a philosophical respect, but they are important in a religious sense, witness the edifying allegorical exegesis of the story of Abraham *ἐλθὼν . . . . . ὁρᾷ τὸν τόπον μακρόθεν.*[11]. These is as follows: *μακρόθεν οὖν ἀκολούθως ὁρᾷ τὸν τόπον. δυσάλωτος γὰρ ἡ χώρα τοῦ θεοῦ, ὃν χώραν ἰδεῶν ὁ Πλάτων κέκληκεν.* The explanation of the *ἀκολούθως* is: *εἰκότως πόρρωθεν ὁρᾶται τῷ Αβαὰμ διὰ τὸ ἐν γενέσει εἶναι, καὶ δι' ἀγγέλου προσεχῶς μυσταγωγεῖται.* Plato had borrowed this thought from Moses and to prove this thesis Clement quotes a long passage from the Republic[12]. Perhaps in this use of the term *Choora ideoon* there was also the echo of another notion evoked in him by the word *noeta*, *viz.*, that of "heaven". Would it be permissible to assume that noeta has this meaning also in a pronouncement like the following: *ἔμελλέν* (the Lord) *τε τὸν σύντροφον τοῦ κόσμου ἄνθρωπον ἐπὶ τὰ νοητὰ καὶ κύρια διὰ τῆς γνώσεως ἀνάγειν ἐκ κόσμου εἰς κόσμον*[13]? In what follows in this article it will appear that gnosis gives heavenly life. The distinction between earth and heaven must be assumed indeed in the following observation Clement makes: *καὶ τιμητέον ἐν μὲν τοῖς αἰσθητοῖς τοὺς ἄρχοντας καὶ τοὺς γονεῖς καὶ πάντα τὸν πρεσβύτερον . . . ἐν δε τοῖς νοητοῖς τὸ πρεσβύτατον ἐν γενέσει, τὴν ἄχρονον ἀρχήν τε καὶ ἀπαρχὴν τῶν ὄντων, τὸν υἱόν.*[13a]. Also *str.* 6, 68, 1 ss. is highly interesting on account of the alternative use of Platonic terms and texts from the Bible, in which the latter explain the meaning to be attached

---

[9] *str.* 2, 5, 2 ss.

[10] *str.* 4, 155, 2; cf. 5, 16, 3: *ἡ δε ἰδέα ἐννόημα τοῦ θεοῦ,* where he appeals to Plato. For the rest this thought was also current in contemporary philosophy, cf. Albinos *ep.*, 9, 2.

[11] *str.* 5, 73, 1 ss.

[12] *str.* 5, 74, 2; *rep.* VII, 532 ab, vide app.

[13] *str.* 6, 126, 3.

[13a] *str.* 7, 2, 3.

to *noeta*. In what precedes Clement discusses certain contrasts between Greek and barbarian, *i.e.*, biblical philosophy, and then goes on to say: *διὸ καὶ στοιχειωτικὴ* (elementary) *τίς ἐστιν ἡ μερικὴ αὕτη φιλοσοφία* (the Greek), *τῆς τελείας ὄντως ἐπιστήμης* (gnosis) *ἐπέκεινα κόσμου περὶ τὰ νοητὰ καὶ ἔτι τούτων πνευματικώτερα* [14] *ἀναστρεφομένης, „ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν οὐδὲ ἐπὶ καρδίαν ἀνέβη ἀνθρώπων."* In this Bibletext [15] St. Paul described heavenly life, and no doubt Clement was also thinking of it. There is a parallel in *str.* 5, 34, 7 where he says of Christ: *εἰς δὲ τὸν νοητὸν κόσμον μόνος ὁ κύριος ‹ἀρχιερεὺς› γενόμενος εἰς-εισι, ‹διὰ› τῶν παθῶν εἰς τὴν τοῦ ἀρρήτου γνῶσιν παρεισδυόμενος . . .* Here he refers to Phil. 2, 9 where Paul speaks of the exaltation of Christ after his sufferings. In 5, 16, 1 *τὰ νοητὰ* and *τὰ μέλλοντα* are mentioned in the same breath, and we shall see that *τὰ μέλλοντα* is heavenly life. A very remarkable utterance is also found in *str.* 4, 155, 4. In 2 he quotes with approval a statement made by Plato: *εἰκότως οὖν καὶ Πλάτων τὸν τῶν ἰδεῶν θεωρητικὸν θεὸν* [16] *ἐν ἀνθρώποις ζήσεσθαί φησι.* He then continues: *ὅταν γὰρ ψυχὴ γενέσεως* [17] *ὑπεξαναβᾶσα καθ' ἑαυτήν τε ᾖ* [18] *καὶ ὁμιλῇ τοῖς εἴδεσιν, οἷός ἐστι καὶ ὁ ἐν τῷ Θεαιτήτῳ „κορυφαῖος", οἷον ἄγγελος ἤδη γενόμενος σὺν Χριστῷ ἔσται, θεωρητικὸς ὤν . . .* There is no doubt that the *ἄγγελος* and the being with Christ meant more to him than the *εἴδεσι ὁμιλῇ*, unless by *eidè* he understood the angels. This possibility is not excluded. Already Philo, from whom Clement

---

[14] Possibly this is an effort to transcend the *noèta* in order to attain to ever higher entities, a tendency also observable in Neo-Platonism. Cf. *str.* 5, 38, 6 *ὥσπερ δὲ ὁ κύριος ὑπεράνω τοῦ κόσμου παντός, μᾶλλον δὲ ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ* and 6, 86, 1, where in a symbolical explanation of the tabernacle and its furniture the propaedeutic meaning of arithmetic is demonstrated. Here insight leads to the *noèta*, or rather, *εἰς τὰ ἅγια καὶ τῶν ἁγίων τὰ ἅγια*, in which he no doubt thought of heavenly life.

[15] 1 Cor. 2, 9.

[16] "like a god". By a *theos* Clement understands an inmate of heaven. To be so already on earth was his religious ideal e.g. 7, 95, 2, cf. p. 7, Cf. also passages on *θεὸς* in Camelot, *o.c.* 122, nt. 2, and G. W. Butterworth, *The deification of man in Clement of Alexandria*, The Journal of Theol. Studies, vol. XVIII.

[17] Cf. Abraham *str.* 5, 73, 1; p. 131 of this paper.

[18] A well known expression in the *Phaedo*.

has learned so much, identified the angels with ideas [19], and if Clement should have taken over this thought from Philo, he would have made disciples: "Les noeta, ce sont aussi les créatures spirituelles, qui entourent Dieu, le plérome des anges" thus Daniélou puts in words a particular complex of ideas in Gregory of Nyssa [20]. No more than his contemporaries does Clement work with the philosophical meaning of the ideas [21].

Philosophically speaking it is nonsense to equalize ideas and angels. But the Christian followers of Philo were not interested in philosophy, epistemology, and the explanation of the *kosmos aisthètos*. They longed for another, a heavenly world, as we shall see. To them the *kosmos noètos* only had a religious sense. And it is this sense also that Plato assigned to the world of the ideas in the first place. Therefore we cannot quite agree with Meifort when he says: "Aber auf den positiven Sinngehalt gesehen, ergibt sich ein grundlegender Unterschied beider Anschauungen. Dieser wird evident, sobald wir uns klar machen, welche Bedeutung für Plato die "Zerklüftung" der Welt hat. Denn für Plato handelt es sich bei jenem Wissen über die Dingwelt hinaus nicht einfach um ein metaphysiches Axiom, sondern die platonische Dualität der Welt will betrachtet sein unter dem Gesichtspunkt der Frage: wie ist Erkenntnis möglich? ... Für Clemens aber ist die höhere Welt des Denkbaren jene Welt des Glaubens, die darum die allein wahre ist, weil nur in ihr die suchende Seele letzte Befriedigung findet, also am platonischen Original gemessen seinem Wesen nach etwas

[19] G. Kafka und H. Eibl, *Der Ausklang der antiken Philosophie*, p. 181 with note 782: *Die Engel als reine Intelligenzen vorgestellt.*

[20] J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, p. 168. Cf. passim in the chapter *La cité des anges* p. 152. p. 161: "L'intéret de ce morceau est le lien qu'il établit entre la contemplation et le retour dans le monde intelligible qui est ici identifié avec le sphère des anges".

[21] But we may wonder what he meant by a pronouncement such as *ἔν ‹τε› τοῖς ἐπιστημονικοῖς, μόνος ὢν ἐπιστήμων, κρατιστεύσει* (the gnostic) ... *τοῖς νοητοῖς προσκείμενος ἀεί ἀπ' ἐκείνων ἀνωθεν τῶν ἀρχετύπων τὴν περὶ τὰ ἀνθρώπεια αὐτοῦ διοίκησιν ἀπογραφόμενος* ... (*str.* 6, 79, 1). Is this an isolated lump of Platonic philosophy and would it really refer to ideal norms? Or would heavenly life after all be conceived of by him as the model for life on earth? That the church on earth is the image of the heavenly church he teaches in *str.* 4, 66, 1; 6, 107, 2: the ecclesiastical ranks are called *μιμήματα ἀγγελικῆς δόξης* just as later in Dionysios Areopagita.

durchaus Verschiedenes" [22]. The *Phaedo* and the *Symposion*, for instance, prove that also Plato's soul found its ultimate peace in the world of ideas, like that of Clement in the *kosmos noètos*. And as to the metaphysical axiom, Festugière rightly speaks of the world of ideas as an „objet de foi" [23]. We will listen to him also when he says: "A couper l'oeuvre du philosophe en deux tronçons, à faire de la science platonicienne un jeu logique qui ne mène pas à l'être, de la contemplation platonicienne une exercice esthétique qui n'ait pas valeur de science, on ne heurte pas seulement les habitudes constantes de la pensée grecque, laquelle ordonne le connaître à l'être et dès lors présuppose l'être au connaître, on néglige ce que les Dialogues apportent au juste de plus neuf, une métaphysique qui est ensemble une religion" [24]. We think that Meifort describes the state of affairs more correctly when he says: "In der Sehnsucht nach dieser Welt fühlte man (der religiöse Enthousiast dieser Zeit) sich mit Platon verwandt, in der Erfassung dieser „anderen" Welt als der allein wahren, deren Besitz höchste Seligkeit bedeutete, fühlte man sich mit ihm eines Geistes. So kann denn auch der Christ Clemens meinen dass er mit Recht an den klangvollsten Namen der griechischen Geisteswelt anknüpft, wenn er in jener höheren geistigen Welt, die Platon geschaut hatte, die philosophische Grundlage für den christlichen Glauben findet [25]. When Clement and his followers looked upon Plato as above all a religious prophet, they were not mistaken. Plato's *kosmos noètos* is a vision of perfectness, which is not of this world, and is therefore the soul's native country and destination.

The following quotation may illustrate this mood in Clement. It is concerned with prayer. *Ταύτῃ καὶ προσανατείνομεν τὴν κεφαλὴν καὶ τὰς χεῖρας εἰς οὐρανὸν αἴρομεν τούς τε πόδας ἐπεγείρομεν κατὰ τὴν τελευταίαν τῆς εὐχῆς συνεκφώνησιν, ἑπακολουθοῦντες τῇ προθυμίᾳ τοῦ πνεύματος εἰς τὴν νοητὴν οὐσίαν, καί, συναφιστάνειν τῷ λόγῳ τὸ σῶμα τῆς γῆς πειρώμενοι, μετάρσιον ποιησάμενοι „τὴν ψυχὴν ἐπτερωμένην" τῷ πόθῳ τῶν κρειττόνων, ἐπὶ „τὰ ἅγια" χωρεῖν*

---

[22] J. Meifort, *Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus*, p. 15.
[23] Festugière, *o.c.*, p. 100.
[24] Idem, *o.c.*, p. 104.
[25] Meifort, *o.c.*, p. 17.

βιαζόμεθα, τοῦ δεσμοῦ καταμεγαλοφρονοῦντες τοῦ σαρκικοῦ [26]. Even apart from the quotation from the *Phaedrus*, this passage shows similarities to Plato. It may be doubtful whether *νοητὴ οὐσία* means God or heaven in this case. The former explanation might find support in the purpose of prayer, *viz.* to be nearer to God *ὡς ὅτι μάλιστα σύνεγγυς ἔσοιτο τοῦ θεοῦ* [27] and *δι' εὐχῆς συνεῖναι μὲν σπεύδων θεῷ* (ibidem 3). The meaning "heaven" is supported by the words *ἐπὶ τὰ ἅγια χωρεῖν*. It does not matter much: in heaven the gnostic is standing before God with the angels. What immediately follows our quotation is not without importance either. Contrary to those who keep fixed hours of prayer, Clement observes: *ἀλλ' οὖν γε ὁ γνωστικὸς παρὰ ὅλον εὔχεται τὸν βίον, δι' εὐχῆς συνεῖναι μὲν σπεύδων θεῷ, καταλελοιπέναι δέ, συνελόντι εἰπεῖν, πάντα ὅσα μὴ χρησιμεύει γενομένῳ ἐκεῖ, . . .* [28a] The important thing is to linger in the heavenly world [28].

He expresses this ideal also in another way, without using the word *noèta*. That gnosis is the means to attain to this ideal will appear from several pronouncements made by Clement. At the same time we will immediately posit at the outset that this ideal can not only be reached in the life beyond, but also here on earth [29]. The texts sometimes suggest the question whether Clement refers to the future life after death or to the present. There need not be question of opposition, for a mystic experiences a feeling of eternity. Some pronouncements may follow now: *καὶ τάχα ὁ τοιοῦτος ἐνθένδε ἤδη προλαβὼν ἔχει τό ,,ἰσάγγελος'' εἶναι. μετὰ γοῦν τὴν ἐν σαρκὶ τελευταίαν ὑπεροχὴν ἀεὶ κατὰ τὸ προσῆκον ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταβάλλων, εἰς τὴν πατρῴαν αὐλὴν ἐπὶ τὴν κυριακὴν ὄντως διὰ τῆς ἁγίας ἑβδομάδος ἐπείγεται μόνην, ἐσόμενος, ὡς εἰπεῖν, φῶς ἑστὸς καὶ μένον*

---

[26] *str.* 7, 40, 1.

[27] *str.* 7, 40, 2.

[28a] *str.* 7, 40, 3.

[28] Cf. *str.* 6, 105, 1 *ὁ τοίνυν μετριοπαθήσας τὰ πρῶτα καὶ εἰς ἀπάθειαν μελετήσας αὐξήσας τε εἰς εὐποιίαν γνωστικῆς τελείοτητος ἰσάγγελος μὲν ἐνταῦθα. . . . σπεύδει τῇ γνώσει τῇ δικαίᾳ δι' ἀγάπης θεοῦ ἐπὶ τὴν ἁγίαν μονὴν . . .*

[29] We venture to go a little further in this respect than Camelot, *o.c.*, p. 133: "Clement, malgré l'enthousiasme qu'il met à décrire sa gnose, ne paraît pas, en dernier analyse, supposer qu'elle puisse se réaliser dès ici-bas en sa plénitude.

ἀϊδίως [30]. The *προλαβὼν* points to the attainment of the state of a celestial, the last exaltation in the flesh no doubt, and in this passage the purpose is the being in heaven (in the latter part of it there is presumably also question of the life beyond). Thus 7, 82, 5: *αὐτίκα πάντα τὰ ἐμποδὼν καταλιπὼν καὶ πᾶσαν τὴν περισπῶσαν αὐτὸν ὕλην ὑπερηφανήσας τέμνει διὰ τῆς ἐπιστήμης τὸν οὐρανόν, καὶ διελθὼν τὰς πνευματικὰς οὐσίας καὶ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ ἐξουσίαν ἅπτεται τῶν θρόνων τῶν ἄκρων, ἐπ' ἐκεῖνο μόνον ἱέμενος [ἐφ'] ὃ ἔγνω μόνον.* Only the sequel points to the present: *μείξας οὖν τῇ περιστερᾷ τὸν ὄφιν τελείως ἅμα καὶ εὐσυνειδήτως βιοῖ, πίστιν ἐλπίδι κεράσας πρὸς τὴν τοῦ μέλλοντος ἀπεκδοχήν.* Thus also: *διάγει τῷ πνεύματι ἐν τοῖς χοροῖς τῶν ἁγίων, κἂν ἐπὶ γῆς ἔτι κατέχηται* [31]. This sense of eternity is also expressed by the following enthusiastic passage: *„Τὰ δ' ἄλλα σιγῶ", δοξάζων τὸν κύριον. πλὴν ἐκείνας φημὶ τὰς γνωστικὰς ψυχάς, τῇ μεγαλοπρεπείᾳ τῆς θεωρίας ὑπερβαινούσας ἑκάστης ἁγίας τάξεως τὴν πολιτείαν, καθ' ἃς αἱ μακάριαι θεῶν οἰκήσεις διωρισμέναι διακεκλήρωνται, ἁγίας ἐν ἁγίοις λογισθείσας καὶ μετακομισθείσας ὅλας ἐξ ὅλων, εἰς ἀμείνους ἀμεινόνων τόπων τόπους ἀφικομένας, οὐκ ἐν κατόπτροις ἢ διὰ κατόπτρων ἔτι τὴν θεωρίαν ἀσπαζομένας τὴν θείαν, ἐναργῆ δὲ ὡς ἔνι μάλιστα καὶ ἀκριβῶς εἰλικρινῆ τὴν ἀκόρεστον ὑπερφυῶς ἀγαπώσαις ψυχαῖς ἑστιωμένας θέαν, etc.* [32]. A sense of eternity experienced in this life by the gnostic, for the feelings implied in this paragraph are no doubt experienced on earth, as appears from all kinds of virtues and their application enumerated in the following paragraphs, which are only possible in this life [33]. Gnosis not only teaches the believer about his future life amid the angels in the life beyond the grave [34], he is already

---

[30] *str.* 7, 57, 5.

[31] *str.* 7, 80, 2. Cf. 7, 49, 4 *διὰ τούτων* (singing psalms and saying prayers) *ἑαυτὸν ἑνοποιεῖ τῷ „θείῳ χορῷ"* (*Phaedr.* 247a), *ἐκ τῆς συνεχοῦς μνήμης εἰς ἀείμνηστον θεωρίαν ἐντεταγμένος;* 6, 75, 3 *ἀποδημῶν πρὸς τὸν κύριον δι' ἀγάπην τὴν πρὸς αὐτόν, κἂν τὸ σκῆνος αὐτοῦ ἐπὶ γῆς θεωρῆται,* and further on the ascetic way of life of the gnostic: 7, 78, 6 *ὅ δὲ καὶ μετ' ἀγγέλων εὔχηται, „ἰσάγγελος", οὐδὲ ἔξω ποτὲ τῆς ἁγίας φρουρᾶς γίνεται;* 7, 101, 4 the gnostic a *ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός.*

[32] *str.* 7, 13, 1, cf. 7, 56.

[33] *e.g.* 7, 13, 3 *ναὶ μὴν ἑαυτὸν κτίζει καὶ δημιουργεῖ, πρὸς δὲ καὶ τοὺς ἐπαΐοντας αὐτοῦ κοσμεῖ ἐξομοιούμενος θεῷ ὁ γνωστικός.*

[34] *str.* 7, 56, 3 *προδιδάσκουσα τὴν ἐσομένην ἡμῖν κατὰ τὸν θεὸν μετὰ θεῶν*

in possession of it: *τῇ γνώσει οὖν πεπεισμένος* [*καὶ*] *ὡς ἔστιν ἕκαστον τῶν μελλόντων κέκτηται τοῦτο.* [35]. Paragraph 4 which precedes our quotation is also important in various respects: *οὗτος* (the gnostic) *χαίρει μὲν ἐπὶ τοῖς παροῦσιν ἀγαθοῖς, γέγηθεν δὲ ἐπὶ τοῖς ἐπηγγελμένοις, ὡς ἤδη παροῦσιν. οὐ γὰρ λέληθεν αὐτὸν ὡς ἄν ἀπόντα ἔτι δι' ὧν ἔγνω φθάσας οἷά ἐστιν.* For here we find the word *parousia* which suggests "le sentiment de présence", about which there is more to follow, while the Christian element can be inferred from the "promised" blessings. A gnostic lives in the world of the future [36], in eternity [37], in time and space he does not yet posses *apokatastasis*, but he has received this *γνωστικῶς* already now [37]. The aim of the gnostic is the contemplation of God, this is admitted. Life in the world of angels is, consequently, not a purpose in itself, but the real purpose is the contemplation of God in the heavenly spheres. This is therefore often added, though not in all cases in so many words.

We revert to a passage that we have partly discussed above [38]. After the description of the ascension to heaven and life in the

---

δίαιταν, . . . Plato too wants to express himself so concretely, cf. *Phaedo* 81a *ὡς ἀληθῶς τὸν λοιπὸν χρόνον μετὰ θεῶν διάγουσα* (the soul). 69c; 82b *εἰς δέ γε θεῶν γένος μὴ φιλοσοφήσαντι καὶ παντελῶς καθαρῷ ἀπιόντι οὐ θέμις ἀφικνεῖσθαι, ἀλλ' ἢ τῷ φιλομαθεῖ.*; 115d. This passage is indeed about life after death, but in the *Symposion* (210e) there is question of a direct contact with the Divine during the earthly life. In Plato the metaphorical element in these pronouncements is of course much stronger than in Clement, who really thought of the world of angels.

[35] *str.* 7, 47, 5, cf. 6, 77, 1.

[36] *str.* 6, 73, 4 *ὃ δ' ἐν οἷς ἔσται δι' ἀγάπης* (very closely connected with gnosis) *ἤδη γενόμενος τὴν ἐλπίδα προειληφὼς διὰ τῆς γνώσεως.*

[37] *str.* 6, 75, 1 ss. *ἀδύνατον γὰρ τὸν ἅπαξ τελειωθέντα δι' ἀγάπης καὶ τὴν ἀπλήρωτον τῆς θεωρίας εὐφροσύνην ἀιδίως καὶ ἀκορέστως ἐστιώμενον ἐπὶ τοῖς μικροῖς καὶ χαμαζήλοις ἔτι τέρπεσθαι. τίς γὰρ ὑπολείπεται ἔτι τούτῳ εὔλογος αἰτία ἐπὶ τὰ κοσμικὰ παλινδρομεῖν ἀγαθὰ τῷ τὸ „ἀπρόσιτον" ἀπειληφότι „φῶς", κἂν μηδέπω κατὰ τὸν χρόνον καὶ τὸν τόπον, ἀλλ' ἐκείνῃ γε τῇ γνωστικῇ ἀγάπῃ, δι' ἣν καὶ ἡ κληρονομία καὶ ἡ παντελὴς ἔπεται ἀποκατάστασις, βεβαιοῦντος δι' ἔργων τοῦ μισθαποδότου, ὃ διὰ τοῦ ἐλέσθαι γνωστικῶς διὰ τῆς ἀγάπης φθάσας προείληφεν ὁ γνωστικός;* It is certain that this happens in this life, a.o. because Clement states that a gnostic does not quit life. Cf. 6, 73, 3 . . . *ἡ ἀγάπη . . . εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως ἀποκαθεστακυῖα τὸν γνωστικόν, χρόνου καὶ τόπου μὴ προσδεόμενον.*; 6, 77, 2 *δι' ἀγάπης προαπαντᾷ τῷ μέλλοντι.*

[38] *str.* 7, 13, 1 ss.

heavenly places *τῇ μεγαλοπρεπείᾳ τῆς θεωρίας ὑπερβαινούσας ἑκάστης ἁγίας τάξεως τὴν πολιτείαν* (the mode of life of each of the holy ranks), *εἰς ἀμείνους ἀμεινόνων τόπων τόπους ἀφικομένας*, the end comes: *προσομιλεῖν τῷ θεῷ* and again *„ἀπερισπάστως" προσομιλῶν τε καὶ συνὼν τῷ κυρίῳ.* [39]. Also very interesting is 5, 78, 1 *ss.* The issue is here the knowledge of God. Clement begins the chapter with a pronouncement quoted from the seventh letter of Plato to the effect that the father of all is difficult to find and knowledge about him incommunicable to the masses [40]. According to our author, Plato, the *φιλαλήθης*, had quite rightly heard that Moses forbade the people to climb up the mountain with him. For us it is important to know that Moses went up the mountain to contemplate God and that Clement thus characterizes his movement: *Μωυσῆς εἰς τὸ ὄρος ἀνιὼν (διὰ τὴν ἁγίαν θεωρίαν ἐπὶ τὴν κορυφὴν τῶν νοητῶν)* which again connects the *noèta* with the knowledge of God.

How is this gnosis brought about? Generally by means of prayer. Völker has devoted some beautiful pages to the gnostic's life of prayer. His conclusion is: "Wir haben also beim Gebetsleben des Gnostikers mit einem fortgesetzten Wechsel zwischen geistigem und mündlichem Gebete zu rechnen, einem Zustand der dem mystischen Beten überhaupt eigentümlich ist [41]. A few more words must be said about this mystical praying. Owing to this prayer, the gnostic soul is in the world of the angels: *ὅ δὲ καὶ μετ' ἀγγέλων εὔχεται* [42]. Völker says: "Vielleicht geben die Ausführungen über die Erkenntnisweise der Engel uns einen Fingerzeig, wie man sich die des Gnostikers vorzustellen hat: *ἡ ὀξυτάτη*

---

[39] *str.* 7, 13, 3; cf. 4, 155, 4; 7, 56, 1 *γίνεται δὲ τοῦτο, ὁπόταν τις κρεμασθῇ τοῦ κυρίου διά τε πίστεως διά τε γνώσεως διά τε ἀγάπης καὶ συναναβῇ αὐτῷ* (the Lord) *ἔνθα ἐστὶν ὁ τῆς πίστεως ἡμῶν καὶ ἀγάπης θεὸς καὶ φρουρός.*; 3 *αὕτη* (the gnosis) *πρὸς τέλος ἄγει τὸ ἀτελεύτητον καὶ τέλειον, προδιδάσκουσα τὴν ἐσομένην ἡμῖν κατὰ τὸν θεὸν μετὰ θεῶν δίαιταν*, cf. 7, 57, 1 ss.; 6, 76, 1.

[40] *ep.* 7, 341 cd.

[41] *o.c.*, p. 417.

[42] *str.* 7, 78, 6; 7, 49, 4; 7, 40, 1 *ταύτῃ καὶ προσανατείνομεν τὴν κεφαλὴν καὶ τὰς χεῖρας εἰς οὐρανὸν αἴρομεν τούς τε πόδας ἐπεγείρομεν κατὰ τὴν τελευταίαν τῆς εὐχῆς συνεκφώνησιν, ἑπακολουθοῦντες τῇ προθυμίᾳ τοῦ πνεύματος εἰς τὴν νοητὴν οὐσίαν . . .*; 7, 45, 1 *μετὰ διάρματος ἐνθέου τῆς εὐχῆς τοῖς νοητοῖς καὶ πνευματικοῖς ὡς ἔνι μάλιστα γνωστικῶς οἰκειούμενος.*; 6, 102, 1.

συναίσθησις τῶν ἀγγέλων . . . δυνάμει τινὶ ἀρρήτῳ καὶ ἄνευ τῆς αἰσθητῆς ἀκοῆς ἅμα νοήματι πάντα γινώσκει. Daraus wird man zwei Charakteristika folgern dürfen. Die Gnosis ist ein rein geistiges Erfassen, und es folgt momentan, alles auf einmal umspannend, nicht sich allmählich zusammensetzend auf Grund von sukzessiven Eindrücken" [43]. We can entirely agree with him om this point. Especially if we pay attention to such pronouncements as: *ἐπεὶ καὶ ὁ ἐλπίζων, καθάπερ ὁ πιστεύων, τῷ νῷ ὁρᾷ τὰ νοητὰ καὶ τὰ μέλλοντα* [44] and *εὔχεται τοίνυν ὁ γνωστικὸς καὶ κατὰ τὴν ἔννοιαν πᾶσαν* [*τὴν*] *ὥραν.* [45]. Although, therefore, there are numerous passages that can be quoted to prove that communion with God takes place by means of prayer, we can also point to such communion through thought [47]; it is a continual staying with God: *ἔξεστιν οὖν μηδὲ φωνῇ τὴν εὐχὴν παραπέμπειν, συντείνοντα* [*δ'*] *μόνον ἔνδοθεν τὸ πνευματικὸν πᾶν εἰς φωνὴν τὴν νοητὴν κατὰ τὴν ἀπερίσπαστον πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφήν.* [48]. In *str.* 7, 2, 2 he speaks about the worship of the Son and the Father — which he concludes in the *noèta* — by *σεβάσματι δὲ καὶ σιγῇ μετὰ ἐκπλήξεως ἁγίας* [49]. Also agape, which is inseparably connected with gnosis, plays its part, and the effect of this agape is identical with that of gnosis:

[43] *o.c.*, p. 396.

[44] *str.* 5, 16, 1.

[45] *str.* 6, 102, 1; cf. 5, 67, 1 *Θυσία δὲ ἡ τῷ θεῷ δεκτὴ σώματός τε καὶ τῶν τούτου παθῶν ἀμετανόητος χωρισμός. ἡ ἀληθὴς τῷ ὄντι θεοσέβεια αὕτη. καὶ μή τι εἰκότως μελέτη θανάτου διὰ τοῦτο εἴρηται τῷ Σωκράτει ἡ φιλοσοφία. ὁ γὰρ μήτε τὴν ὄψιν παρατιθέμενος ἐν τῷ διανοεῖσθαι μήτε τινὰ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων ἐφελκόμενος, ἀλλ' αὐτῷ καθαρῷ τῷ νῷ τοῖς πράγμασιν ἐντυγχάνων τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν μέτεισιν.* Plato's *Phaedo* is audible in this passage cf. o.a. 65c.

[46] 7, 35, 3: a gnostic does not observe fixed hours of prayer, *ἀλλὰ τὸν πάντα βίον ὁ γνωστικὸς ἐν παντὶ τόπῳ . . . τιμᾷ τὸν θεόν, τουτέστιν χάριν ὁμολογεῖ τῆς γνώσεως καὶ τῆς πολιτείας.* (the twofold way!).

[47] *str.* 6, 3, 2 . . . *αἱ λογικαὶ δυνάμεις γνώσεις γενήσονται, αἱ τοῖς νοητοῖς κατὰ ψιλὴν τὴν τῆς ψυχῆς ἐνέργειαν εἰλικρινῶς ἐπιβάλλουσαι.* cf. 7, 2, 3; 5, 67, 3 the Pythagorean prescription to keep silent for five years *ὡς δὴ ἀποστραφέντες τῶν αἰσθητῶν ψιλῷ τῷ νῷ τὸ θεῖον ἐποπτεύοιεν.* According to Clement, Pythagoros had learnt this from Moses.

[48] *str.* 7, 43, 5 *ἐπιστροφή* (a technical term in Plotinus).

[49] For an analogy with contemporary pagan piety, cf. M. P. Nilsson, *Greek Piety*, p. 128: "He (God) is called 'unutterable' and invoked by means of silence, that is to say, the silent mystical contemplation, which ends in the rapture of voiceless extasy. (So much about the Hermetica).

owing to agape, the heavenly future is already reality now: *δι' ἀγάπην ἐνεστὸς ἤδη τὸ μέλλον* [50], through love we dwell with the Father: *ἀποδημῶν πρὸς τὸν κύριον δι' ἀγάπην τὴν πρὸς αὐτόν, κἂν τὸ σκῆνος αὐτοῦ ἐπὶ γῆς θεωρῆται* [51].

In this connection there is a definition of gnosis which is worthy of our attention. A.o. the gnostic prays for *πᾶσαν τὴν κατὰ τὸν κύριον δημιουργίαν τε καὶ οἰκονομίαν συνιέναι, ἵνα δή ,,καθαρὸς τὴν καρδίαν'' γενόμενος, δι' ἐπιγνώσεως τῆς διὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ,,πρόσωπον πρὸς πρόσωπον'' τὴν μακαρίαν θέαν μυηθῇ* [52], a knowledge he owes to the Son and the prophets [53]. This is the knowledge of God's work of salvation. Although Clement remains rather restricted and vague in his expressions, he has made disciples with them. Gregorius of Nyssa, who was so very much at one with Clement, elaborated the conception of gnosis as knowledge of salvation: "C'est une contemplation du monde d' en haut et de la destinée humaine en tant qu'elle est rattachée à ce monde. Or, cette contemplation de l' humanité conçue comme une créature céleste déchue de la sphère des anges et qui doit y revenir, cette surhistoire éonienne de l' humanité, considérée comme la brebis perdue qui doit rentrer dans la troupeau céleste pour que le plérome soit à noveau réalisé, est constamment à l'arrière-plan de la pensée de Gégoire. Il est d'un côté . . . le contemplatif de la ténèbre divine, qui dépasse toute gnose. Mais il est aussi le contemplatif de ce monde intelligible des anges et de l' existence conçue comme une aventure angélique, qui est la patrie de sa pensée'' [54], and further: "c'est la science surnaturelle du plan de Dieu, l'oikonomia, l'histoire des créatures spirituelles. Et son domaine propre, c'est bien la sphère des anges [55]. And with this we are back again in the other world.

For the sake of completeness, we mention another nuance in Clement's thought and words, *viz.*, the one in with he ascribes the

---

[50] *str.* 6, 77, 1.
[51] *str.* 6, 75, 3; cf. 6, 102, 1.
[52] *str.* 6, 102, 1.
[53] *str.* 6, 54, 1; 6, 61, 1; 2.
[54] Daniélou, *o.c.*, p. 159.
[55] *o.c.*, p. 159.

attainment of gnosis to revelation by the Son and by the Bible [56]. But here again we find the connection with *ta onta* and the contemplation of God [57].

What is the Platonic element in all this? The Christian elements are clear: There is a personal God, in whose words and promises, revealed in the Bible, Clement puts his faith unconditionally; there is a Logos incarnate; the world of ideas assumes the form of the city of the angels who stand before God.

But now for some important elements in Plato's philosophy that we can recognize in Clement's thought. Festugière gives a general description of the theoria as a "sentiment de présence, un contact avec l'Être saisi dans son existence. Cette saisie dépasse le langage et l'intellection. L'objet est au déla de l'ousia. Il est ineffable. Il ne se laisse conscrire en nulle définition" [58]. The gist of his book is to apply this description in its entirety to Plato's doctrine. To Plato the existence of the ideas is an "objet de foi" [59]. This already brings us in the religious sphere [60]. As to the knowledge of the *noèta*, we will again call upon Festugière to speak: "La réalité des noeta nous paraît donc une verité primitive de fait, c'est à dire "une experience immediate interne de sentiment". C'est dans ce sens que l'on peut dire que Platon a cru à la réalité des Idées, qu'elle est pour lui objet de foi, par où l'on ne veut pas signifier que cette vérité offre moins de certitude à ses yeux qu'une vérité démontrée, connue par sa cause, mais que la certitude qu'il possède

---

[56] *str.* 6, 61, 1; 2, 7, 2, 3; 5, 71, 5; 7, 4, 3; 6, 68, 3; 6, 2 4 *ἡ γνῶσις δὲ ἡμῶν καὶ ὁ παράδεισος ὁ πνευματικὸς αὐτὸς ἡμῶν ὁ σωτὴρ ὑπάρχει, . . .* 5, 73, 1 ss. on Abraham's three days' journey, the first two of which are in the Platonic sense to be considered as a preparation for the contemplation of the risen Lord on the third day.

[57] *str.* 5, 7, 8 *ἐπεὶ γὰρ ἠσθένει πρὸς κατάληψιν τῶν ὄντων ἡ ψυχή, θείου διδασκάλου ἐδεήθημεν.* There is a preliminary observation to the effect that nobody can see God clearly in this life.

[58] *o.c.*, p. 5.

[59] *o.c.*, p. 100; 261; 262; 264.

[60] *o.c.*, p. 266: "L'accent du Phédon, du Banquet et du Phèdre est un accent religieux. Le sage du Théétète, en contemplant les Formes, se réfugie vers Dieu. Le terme de la recherche scientifique doit donc coïncider avec le but où tend l'élan de l'âme. L'Être du savant et l'Être du mystique ne font qu'un".

est du même ordre que celle des mystiques, laquelle repose sur un fait d'expérience . . ." [61].

"Sentiment de présence", it is the *αἴσθησις τῆς παρουσίας*, the goal of Greek piety [62]. But did Clement know such a feeling? To my mind the numerous texts quoted in this article, dealing with the gnostic as one who is still on earth and yet dwells amidst the angels before the face of God in the life of eternity, cannot be understood in any other way. It is true that the word *parousia* is pretty well absent in this sense in Clement. I have found only one pronouncement that might be quoted in this connection: *γέγηθεν* (the gnostic) *δὲ ἐπὶ τοῖς ἐπηγγελμένοις ὡς ἤδη παροῦσιν* [63]. No more is it the sense of contact with the deity, which is found not only in Christianity, but in many other religions. This feeling may be experienced in ordinary earthly circumstances. To experience the feeling in question, Clement must have been transposed into the other world. The difference remains, however, that, unlike in Platonism, Clement knows he has to do with a personal God.

But it is exactly here that Clement is confronted with complications. There is in his sense of God a trait which strongly reminds us of Platonic mysticism. Plato had said farewell to popular belief – his *Euthyphro* proves this emphatically. The polytheist knew about his gods, was in particular relation to them, lived with them in gratitude, hope and fear. This knowledge about the divine Plato had lost and he had not replaced it by any concrete knowledge. The idea dawned on him that there is a perfect world in opposition to the world "here below", whose defectiveness and transitorines had been brought home to him so painfully. This world was inhabited by sharply outlined forms, but they were not the objects of his faith in their separate individual existence; they were a totality, a world as a whole – for an idea of a horse is only a horse. His worship is ultimately directed to a much vaguer, but more sublime entity, the idea of the good, giving the world of the ideas its glory. But . . . "l'objet est au déla de l'ousia. Il est

[61] *o.c.*, p. 128. cf. p. 254: "c'est par une intrinsèque nécessité qu'on retrouvera au terme le principe qui motivait toute la recherche et que la contemplation philosophique s'achèvera en mysticisme religieux".

[62] Daniélou, *o.c.*, p. 207.

[63] *str.* 7, 47, 4.

ineffable" [64]. As to the first pronouncement we would quote *Republ.* 509b *οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* and as to the inexpressibility we can refer to the description of the idea of the beautiful in the *Symposion* [65], where Plato expresses himself almost exclusively in negative terms, probably the first sample of negative theology in the Western world. So this means that Plato knew nothing about the essence of the Divine, although he was always seeking for it. But he was certain that the Divine existed, and lived with it in the closest contact. In a certain sense, his philosophy may be characterized as the search for the Divine.

Clement has this trait of searching for God's unknown being in common with Plato [66]. This is widely different from the religious attitude of the believer in the Old and the New Testament. This believer does not search for God's being, but he lives with God, he knows his guiltiness before Him, he fears His wrath and exults at His communion and forgiveness.

In the Greek way Clement, therefore, assures us that it is difficult to find God: *ἀνάγει δὲ ἡ τούτων* (of kosmos and *noèta*) *μάθησις, μετὰ ὀρθῆς πολιτείας ἀσκηθεῖσα, διὰ τῆς πάντων τεχνίτιδος σοφίας ἐπὶ τὸν ἡγεμόνα τοῦ παντός, δυσάλωτόν τι χρῆμα καὶ δυσθήρατον, ἐξαναχωροῦν ἀεὶ καὶ πόρρω ἀφιστάμενον τοῦ διώκοντος* [67]. God is *τὸ ἐπέκεινα αἴτιον* [68], who is, therefore, worshipped in a

---

[64] Festugière, *o.c.*, p. 5.

[65] 211a.

[66] cf. Mondésert, *o.c.*, p. 92: rien ne peut mieux caractériser son attitude, semble-t'il, que dire que son esprit et son âme sont emportés par l'élan platonicien. C'est une recherche à la fois rationelle et mystique de la vérité, et il faut ajouter morale". The "recherche morale" was discussed in our previous paper. Since in the present article we are only concerned with the culmination-point of gnosis, we shall be silent on Clement's intellectualism. (cf. however, p. 149 on his view of the Bible). But he uses his understanding all right, just like Plato, and the concept of mathematics is very important in his works, which have a strong intellectualistic trait. On contemporary piety, cf. Festugière (in Mondésert, p. 60), La vie spirituelle, LVIII (1939), p. 72 " . . . la marque propre du mysticisme grec depuis l'ère chrétienne est l'aspiration à voir le dieu, à recevoir de lui, par une communication directe, la connaissance de ses mystères".

[67] *str.* 2, 5, 3.

[68] *str.* 7, 2, 3.

mystic mood[68a], and *ὥσπερ δὲ ὁ κύριος ὑπεράνω τοῦ κόσμου παντός, μᾶλλον δὲ ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ . . .*[69]. Although Clement had learnt one thing and the other from Philo, as is proved by the parallel passages in the apparatus of Staehlin's edition, he was fully aware of his relatedness to Plato. *Τὸν γὰρ πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἐξειπεῖν ἀδύνατον. ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν ὡς τἄλλα μαθήματα''* [70], he read *ἐν τῇ μεγάλῃ ἐπιστολῇ* [71] he quotes with approval, thinking that Plato had learnt this from Moses. He likewise appeals to Plato when he says that the knowledge of God cannot be handed down in writing: *ὁ γὰρ τῶν ὅλων θεὸς ὁ ὑπὲρ πᾶσαν φωνὴν καὶ πᾶν νόημα καὶ πᾶσαν ἔννοιαν οὐκ ἄν ποτε γραφῇ παραδοθείη, ἄρρητος ὢν δυνάμει τῇ αὑτοῦ* [71a].

For we witness him introducing negative theology into Christian thought *τῇ νοήσει τοῦ παντοκράτορος ἁμῇ γέ πῃ προσάγοιμεν<ἄν>, οὐχ ὅ ἐστιν, ὅ δὲ μή ἐστι γνωρίσαντες* [72]. He elaborates this thought a little more concretely: *ἐπεὶ γὰρ ἀρχὴ παντὸς πράγματος δυσεύρετος,*

[68a] cf. note 49.

[69] *str.* 5, 38, 6, *kurios* may refer to God, cf. 5, 82, 1. Cf. Seeberg, *Dogmengesch*[3], II, 311 about Greek Christianity: "Gott war ein Abstraktum, slechthin jenseitig, über alle konkreten Aussagen erhaben, schliesslich nur die Negation der Welt; p. 312: Die absolute Transcendenz der Gottheit schliesst jede wirkliche Offenbarung aus, sie zieht sich gleichsam immer wieder in sich selbst zurück".

[70] *str.* 5, 78, 1.

[71] *str.* 5, 77, 1, Plato *ep.* 7, 341c, where he compares Plato's experience to the ascent into the fifth heaven mentioned in the Sophonias apocalypse, cf. Sthählin's apparatus.

[71a] *str.* 5, 65, 1, where he quotes *ep.* II, 312d; 314bc. In Albinos, too, God is called *ἄρρητος*. Cf. 2, 72, 4 *οὐ γὰρ ὡς ἔχει τὸ θεῖον, οὕτως οἷόν τε ἦν λέγεσθαι. ἀλλ' ὡς οἷόν τε ἦν ἐπαΐειν ἡμᾶς σαρκὶ πεπεδημένους, οὕτως ἡμῖν ἐλάλησαν οἱ προφῆται συμπεριφερομένου* (accommodating himself) *σωτηρίως τῇ τῶν ἀνθρώπων ἀσθενείᾳ τοῦ κυρίου*. This pronouncement is typically Greek-intellectualistic in contradistinction to the Jewish prophets who do not speak of God's essence, but of His relation to man, cf. 7, 2, 3.

[72] *str.* 5, 71, 3; for the method of this negative knowledge Clement uses the word *αφαιρεῖν (ἀφελόντες)* cf. Albinos, *ep.* X, 5, 6 who applies the same method, the method *καθ' ἀφαίρεσιν*. Cf. *str.* 5, 71, 5 *οὔκουν ἐν τόπῳ τὸ πρῶτον αἴτιον, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου καὶ ὀνόματος καὶ νοήσεως*. This is followed by the Christian thought that God reveals Himself, and that through the Son.

πάντως που ἡ πρώτη καὶ πρεσβυτάτη ἀρχὴ δύσδεικτος[73] and then the conclusion: *κἂν ὀνομάζωμεν αὐτό ποτε, οὐ κυρίως καλοῦντες ἤτοι ἕν ἢ ταγαθὸν ἢ νοῦν ἢ αὐτὸ τὸ ὂν ἢ πατέρα ἢ θεὸν ἢ δημιουργὸν ἢ κύριον, οὐχ ὡς ὄνομα αὐτοῦ προφερόμενοι λέγομεν, ὑπὸ δὲ ἀπορίας ὀνόμασι καλοῖς προσχρώμεθα, ἵν' ἔχῃ ἡ διάνοια, μὴ περὶ ἄλλα πλανωμένη, ἐπερείδεσθαι τούτοις.*[74]. Here it appears that sometimes, God was the Great Unknown to him. Then again we find a Christian utterance: *λείπεται δὴ θείᾳ χάριτι καὶ μόνῳ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ τὸ ἄγνωστον νοεῖν.*[75]. Pohlenz[76] points out that in such a trend of thought there is also an apologetic element, *viz.*, the argument that man is compelled to believe in Revelation, if he is ever to know anything of God. It is often clear that to Clement God is indeed a Person, with a will to save[77]. These two conceptions seem to me to be in an unreconciled conflict with each other, as might be expected from a man who lived on two kinds of inspiration, the Platonic and the Biblical inspiration. We shall make bold to occupy ourselves only with those elements in Clement's thought in which we think we can suspect Platonic influences.

The peculiar character of Clement's piety will be all the more obvious, when we state as a fact that, with all his gratitude for his salvation, and with his awareness of God's will to save, he hardly ever speakes of the earthly life of Christ. "Les faits historiques de la vie du Christ, qui sont pourtant l'instrument par lequel il nous a rachetés, ne sont plus ici qu'une "parabole" au déla de laquelle les esprits, "ceux qui ont des oreilles pour entendre, doivent découvrir la puissance et la sagesse de Dieu"[78]. Nor does he practically take an interest in the suffering of Christ, which is often the subject of pious meditations in other trends of Christian belief[79]. Besides, the Eucharist means little to

[73] *str.* 5, 81, 4.

[74] *str.* 5, 81, 1.

[75] *str.* 5, 82, 4.

[76] M. Pohlenz, *Klemens von Alexandreia u. sein hellenisches Christentum*, p. 114.

[77] Pohlenz, p. 158.

[78] Camelot, p. 80.

[79] Camelot, p. 138: "un simple coup d'oeil jeté sur l'Index de Stählin aux mots *σταυρός, σταυρῶ* est à cet égard bien instructif. La souffrance troublerait l'apathie du gnostique".

him [80]. On the other hand, gnosis is for him of the highest value. He expects immortality from it, *i.e.*, the state of bliss of a celestial; gnosis already implies it: *καὶ μή τι ἡ γνῶσις ἰδίωμα ψυχῆς τυγχάνει λογικῆς εἰς τοῦτο ἀσκουμένης, ἵνα διὰ τῆς γνώσεως εἰς ἀθανασίαν ἐπιγραφῇ* [81]. The Biblical concept of election is also related to the gnosis by him: *ὁ δ' ἐν γνώσει καθεστώς, ἐξομοιούμενος θεῷ εἰς ὅσον δύναται, ἤδη πνευματικὸς καὶ διὰ τοῦτο ἐκλεκτός.* [82]. In *str.* 7, 68, 4 the soul of the gnostic is deemed worthy of seeing God's face. This is indeed a change of the message of the Bible; the Gospel does not know about such a lingering in the celestial sphere, let alone the thought that anybody would owe his salvation to it or would be found worthy of it. These gifts are granted gratuitously and accepted by faith. However, this is in striking agreement with Plato's conception: here, too, *ἀθανασία* as a consequence of the contemplation of the ideas: *τῷ δε περὶ φιλομαθίαν καὶ περὶ τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις ἐσπουδακότι καὶ ταῦτα μάλιστα τῶν αὑτοῦ γεγυμνασμένῳ φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα, ἄν περ ἀληθείας ἐφάπτηται, πᾶσα ἀνάγκη που, καθ' ὅσον δ' αὖ μετασχεῖν ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται, τούτου μηδὲν μήρος ἀπολείπειν.* [83]. Here, therefore, also the state of deification during earthly life.

There are a few more points of agreement. In the context of the passage quoted from the *Timaeus* there is repeatedly question of the kinship between man and the Divine. Although Clement hardly has the courage to accept the idea of a kinship with God, he always uses this word, and also in this context he lets if fall [84]. In Plato this thought is obvious: the soul can dwell in the world

---

[80] cf. Camelot, p. 148, Pohlenz, p. 174, Völker (pp. 436, 600) has a different opinion.

[81] *str.* 6, 68, 3 in which gnosis is always a gift of God, cf. 2; 6, 61, 1–3; 5, 7, 8. In 6, 121, 3 gnosis and the observance of the commandments give the *ἀφθαρσία*.

[82] *str.* 4, 168, 2.

[83] *Tim.* 90b. Cf. Festugière, p. 259, who also quotes *Soph.* 254ab: "Le philosophe, tenant les yeux toujours fixés sur la forme de l'être, participe à l'éclat de la *χώρα* des Idées". *str.* 1, 44, 3 *πῶς δὲ οὐκ ἀναγκαῖον περὶ νοητῶν φιλοσοφοῦντα διαλαβεῖν τὸν ἐπιποθοῦντα τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως ἐπήβολον γενέσθαι;* and 7, 44, 6 *ἔμμονον δὲ τὴν τῶν θεωρητῶν δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ κεκτημένος, . . .*

[84] cf. my paper "The twofold way I", p. 243.

of ideas because it is of the same divine nature, it is its natural abode. In spite of some inhibitions [85], Clement has to go in the same direction, if he expects so much of human gnosis, if it is only a theodidaktos sophia [86]. With reference to gnosis we hear him say, therefore, that it carries the gnostic to the Divine, which is cognate with the soul: *εἰς τὸ συγγενὲς τῆς ψυχῆς θεῖόν τε καὶ ἅγιον μετοικίζει*, that we see the like through like, that the gnostic copies the Lord as far as possible, since he possesses divine qualities [89]. With Clement purity and gnosis go hand in hand, the one being the result of the other. Now purity is the pre-requisite of gnosis [90], now it is its result [91]. The same relation between ethics and gnosis is to be found in Plato. One of the themes treated by the Phaedo is that purity is the pre-requisite of contemplation, but on the other hand the philosopher becomes a better man through the contemplation of the Divine [92]. Also in Plato purity and contemplation go hand in hand, witness his famous conclusion: *εἰς δέ γε θεῶν γένος μὴ φιλοσοφήσαντι καὶ παντελῶς καθαρῷ ἀπιόντι οὐ θέμις ἀφικνεῖσθαι ἀλλ' ἢ τῷ φιλομαθεῖ.* [93] In Clement we found a Christianized parallel to this pronouncement in *str.* 2, 5, 3: *ἀνάγει δε ἡ τούτων μάθησις, μετὰ ὀρθῆς πολιτείας ἀσκηθεῖσα . . . ἐπὶ τὸν ἡγεμόνα τοῦ παντός . . .*

The word *ἀνάγει* leads us to another point of agreement. To formulate it in Festugière's words: "Elle (la connaissance, la vue

---

[85] *e.g.*, 2, 77, 3.

[86] *str.* 2, 48, 3.

[87] *str.* 7, 57, 1; the same word *συγγενὲς Phaedo* 84b.

[88] *str.* 5, 13, 2.

[89] *str.* 6, 150, 3 *ὁ γνωστικὸς . . . μιμεῖται τὸν κύριον, εἰς ὅσον ἐφικτὸν ἀνθρώποις, ποιότητά τινα κυριακὴν λαβὼν εἰς ἐξομοίωσιν θεοῦ.* 4, 40, 1 *ὅταν τοίνυν ἐνδιατρίψῃ τῇ θεωρίᾳ, τῷ θείῳ καθαρῶς ὁμιλῶν, ὁ γνωστικῶς, μετέχων τῆς ἁγίας ποιότητος, προσεχέστερον ἐν ἕξει γίνεται ταὐτότητος ἀπαθοῦς, . . .* 6, 113, 3 *οὕτως δύναμιν λαβοῦσα κυριακὴν ἡ ψυχὴ μελετᾷ εἶναι θεός . . .* Cf. Festugière, p. 113: "On aboutit, somme toute, à un cercle vicieux. L'âme contemple en vertu d'une affinité. Cette affinité est l'heureux produit de la contemplation".

[90] *str.* 7, 83, 3; 7, 68, 3; 6, 102, 2; 4, 130, 5. Cf. Camelot, pp. 52; 55.

[91] Völker, p. 305, 435.

[92] *rep.* 500 cd.

[93] *Phaed.* 82c, *Theaet.* 176*a ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν* and the description of *ὁμοίωσις* as *δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.*

des êtres) vient au terme d'une montée pénible" [94]. The metaphor of the ascension is of frequent occurrence in Clement [95] with regard to the difficulty to obtain knowledge: *γνῶσις χαλεπωτάτη κτήσασθαι καὶ ἐν πολλῷ καμάτῳ περιγίνεται* [96].

To every mystic the permanence and the frequency of his religious experiences are of the highest value. Only by these dates does he experience his high rank or his blissful future. So there must be question of a *ἕξις*. In the Gospel the salvation of the believer is not founded in his experience of celestial life or in divine nearness, but in God's promise that He will grant remission of sins and eternal life. In Plato there is question of a *ἕξις* [97], and so there is in Clement: he strives after an unalterable *ἕξις: ἔπειτα* (after gnosis has been obtained) *δὲ ἐκ τῆς ἀδιαλείπτου μελέτης εἰς ἕξιν ἔρχεται* [98]. It is not easy to say what is meant by such an unalterable *ἕξις*. That it would mean a continuous ecstasy is, of course, impossible. Yet there is no doubt that Clement had a "celestial feeling". This appears from many ω passage quoted in the beginning of this paper. Possibly we must assume that very often he really had a feeling of being near or in heaven or near to God, a feeling that might show differences in intensity and elevation. He certainly considered a particular way of life necessary for this hexis and, of course, not that of functioning in the fullness of earthly life. At least he observes somewhere that poverty may oblige us to relinquish contemplation and pure sinlessnes, because we are compelled to provide for ourselves and to earn a living whereas, on the other hand, health [99] and wealth allow the soul greater freedom [100]. In short, we must have an opportunity to devote our lives entirely to contemplation.

---

[94] Festugière, p. 89. On the "pénible", *str.* 6, 96, 4; 6, 121, 3.

[95] *str.* 7, 46, 3; 7, 56, 1.

[96] *str.* 6, 96, 4, cf. 6, 61, 3; 7, 62, 7.

[97] Festugière, p. 327.

[98] *str.* 6, 78, 4, cf. 6, 61, 3; 6, 99, 3 *ἡ ἕξις ἡ γνωστική, ἡδονὰς ἀβλαβεῖς παρεχομένη;* 7, 62, 7; 6, 73, 5. Völker, p. 424, 435.

[99] Cf. *Phaedo* 66b ss. on illness as a disturbing factor in philosophizing.

[100] *str.* 4, 21, 1 *ὁ δὲ αὐτὸς λόγος καὶ περὶ πενίας, ἐπεὶ καὶ αὕτη τῶν ἀναγκαίων, τῆς θεωρίας λέγω καὶ τῆς καθαρᾶς ἀναμαρτησίας, ἀπασχολεῖν βιάζεται τὴν ψυχήν, περὶ τοὺς πορισμοὺς διατρίβειν ἀναγκάζουσα τὸν μὴ ὅλον ἑαυτὸν δι' ἀγάπης ἀνατεθεικότα τῷ θεῷ, ὥσπερ ἔμπαλιν ἥ τε ὑγίεια καὶ ἡ τῶν*

We do not propose to treat the gnosis in all its aspects – there is general agreement about the great number of its aspects [101] – although to Clement it was one. But one point certainly deserves our attention, *viz.*, the purpose for which he studies the Bible. "The prophets are full of gnosis" [102]. This statement may be considered as the motto of his study of the Bible. And the gnosis he thus obtains [103] is closely connected with that aspect of the gnosis to which we have devoted some considerations in the preceding pages. He was convinced that the Scriptures contained a hidden sense and that the prophets (*i.e.*, the authors of the Old Testament) and the Redeemer had hidden this meaning on purpose [104]. Now, when this meaning is discovered, we come into touch with the *noèta* and we are elevated from one world to the other [105]. Mondésert rightly speaks of an "élan platonicien" in this connection [106]. Yet it must be pointed out that Clement's starting point is not the visible world, but the Bible, and so we may speak of a Christian Platonism. As a matter of fact, Clement was well aware of his spiritual kinship with Plato in this field [107]. When

---

ἐπιτηδείων ἀφθονία ἐλευθέραν καὶ ἀνεμπόδιστον φυλάσσει τὴν ψυχὴν . . . 7, 77, 2 a warning for doing business more than necessary, *ib.*, 3: the gnostic lives in a town as if he lived in a desert (later on this thesis was to be put in practice). Cf. *rep.* 500 cd. and Festugière, p. 376; *str.* 4, 15, 4 exegesis of Matth. 19, 29 "Anyone who does not leave father, or mother, or brothers, *etc.*, "in the sense of relinquishing possessions for the sake of *ἀπροσπαθῶς βιοῦν*. And further: *μήτηρ γοῦν ἡ πατρὶς καὶ τροφὸς ἀλληγορεῖται, πατέρες δὲ οἱ νόμοι οἱ πολιτικοί. ἃ δὴ ὑπεροπτέον εὐχαρίστως τῷ μεγαλόφρονι δικαίῳ ἕνεκεν τοῦ φίλον γενέσθαι τῷ θεῷ* . . .

101 Mondésert, p. 108, nt. 4, Völker, p. 303, 379.

102 *str.* 6, 68, 3, cf. 6, 61, 2.

103 Mondésert, p. 263: "Il est clair que Clément n'est pas, à proprement parler, un exégète: Il ne s'intéresse pas à l'Écriture pour elle-même.

104 *str.* 6, 124, 6 ss. cf. *Paed.* 3, 97, 3 *πολλὰ δὲ καὶ δι' αἰνιγμάτων* and Plut. *De E apud Delphos* 2 *εἰκότως τὰ πολλὰ τῶν περὶ τὸν θεὸν ἔοικεν αἰνίγμασι κατακεκρύφθαι; De Iside* 2.

105 *str.* 6, 126, 3 *ἔμελλέν τε τὸν σύντροφον τοῦ κόσμου ἄνθρωπον ἐπὶ τὰ νοητὰ καὶ κύρια διὰ τῆς γνώσεως ἀνάγειν ἐκ κόσμου εἰς κόσμον.* Although Kurios is the subject here, this and the following chapter are concerned with the hidden meaning of the Scriptures.

106 p. 92.

107 And not only with Plato, but with the entire Greek antiquity as appears from his appeal to a large number of pagan thinkers to whose corresponding conceptions he devotes three whole chapters, *str.* 5, ch. 4; 5; 9.

he mentions the fact (*str.* 6, 64, 6) that only a small number of people know the mysteries hidden in the Scriptures, he appeals to Plato: *Εἰκότως τοίνυν καὶ Πλάτων ἐν ταῖς 'Επιστολαῖς περὶ θεοῦ διαλαμβάνων ,,φραστέον δή τοι'' φησὶ ,,δι' αἰνιγμάτων, ἵν' ἤν τι ‹ἡ›δελτος ἢ πόντου ἢ γῆς ἐν πτυχαῖς πάθῃ, ὁ ἀναγνοὺς μὴ γνῷ''.* and then his comment on this pronouncement: *ὁ γὰρ τῶν ὅλων θεὸς ὁ ὑπερ πᾶσαν φωνὴν καὶ πᾶν νόημα καὶ πᾶσαν ἔννοιαν οὐκ ἄν ποτε γραφῇ παραδοθείη, ἄρρητος ὢν δυνάμει τῇ αὐτοῦ.* [108]. In one and the same breath he attributes the same method to Paul. However, we should not forget that, although with regard to this kind of gnosis he speaks of another world, he also had in mind the knowledge of Christ [109]. This is in agreement with the aspect of gnosis that has been discussed more fully in this paper.

It was inevitable that in due course of time, when Clement's ideas had found more and more adherents, the Church was to be split up into two parts, *viz.*, that of the "spiritual" members and that of the *simpliciores*, as Rufinus calls them. We shall leave Clement's views of the simple Christians and the tensions that arose round his new doctrine for what they are. Suffice it to say that, in his opinion, these people can do as little with the Holy Scripture as a donkey can do with a lyre [110], that the reading of the Scriptures is even harmful to them [111], that they do not know how to pray in the right way [112], and have a defective insight into sin [113]. And finally he denies to them the agapé which is so very closely connected with gnosis. This was bound to give rise to a problem to the Church in which Clement's mind was to gain the upperhand. For what to do with the *simpliciores*, to whom the greatest raptures, and the most profound insights of religious life remained a sealed book [114]? Clement did not give the solution of this problem, but the Church has found a way to the spot where the simple believers and the gnostics could stand together, while

[108] *str.* 5, 65, 1. The quotation is from *ep.* II 312d; 314bc.

[109] *str.* 6, 2, 4, cf. note 56.

[110] *str.* 1, 2, 2; cf. 6, 112, 1.

[111] *str.* 6, 126, 1.

[112] 6, 112, 4.

[113] 6, 97, 3.

[114] Clement, it is true, represents faith as the only universal instrument of salvation, cf. Camelot, p. 45.

some thoughts advanced by Clement became indeed the leading motives. It was a way that Plato also had gone. He, too, was confronted by the question how to re-establish the unity of the community that had fallen asunder by the separation between the philosophers and the many. He found this unity in the rites as has been shown by Festugière [115]. There the ordinary man experienced the presence of the gods. "Or, dans la statue de culte qui resplendit au fond du Parthénon, dans les processions, les choeurs, les chants qui s'accomplissent autour du temple, le fidèle sent la présence de la divinité. Elle vit dans l'oeuvre admirable. Les cérémonies qui l'honorent rappelent sa légende, renouvellent ses exploits. Cette béauté partout répandue dit le bonheur des dieux, leur paix, leur joie, leur majesté sereine. En adorant la statue, en prenant part, acteur ou spectateur, à la cérémonie, le fidèle s'unit à ce bonheur. En se rapprochant des dieux, il se rapproche, un instant, de leur condition". This thought is also fully alive in Plutarch — as a matter of fact all the ancients believed that the gods were present at the sacrificial offerings. The passage is important enough to be quoted, also because the concept *παρουσία* occurs in it *οὔτε γὰρ διατριβαὶ τῶν ἐν ἱεροῖς οὔτε καιροὶ τῶν ἑορτασίμων οὔτε πράξεις οὔτ' ὄψεις εὐφραίνουσιν ἕτεραι μᾶλλον ὧν ὁρῶμεν ἢ δρῶμεν αὐτοὶ περὶ τοὺς θεούς, ὀργιάζοντες ἢ χορεύοντες ἢ θυσίαις παρόντες ἢ τελεταῖς . . . ἀλλ' ὅπου μάλιστα δοξάζει καὶ διανοεῖται παρεῖναι τὸν θεόν, ἐκεῖ μάλιστα λύπας καὶ φόβους καὶ τὸ φροντίζειν ἀπωσαμένη τῷ ἡδομένῳ μέχρι μέθης καὶ γέλωτος καὶ παιδιᾶς ἐφίησιν ἑαυτήν . . . αἱ δ' ἐφ' ἱεροῖς καὶ θυηπολίαις, καὶ ὅταν ἔγγιστα τοῦ θείου τῇ ἐπινοίᾳ ψαύειν δοκῶσι μετὰ τιμῆς καὶ σεβασμοῦ, πολὺ διαφέρουσαν* (from the feasts of the mighty) *ἡδονὴν καὶ χάριν ἔχουσι. ταύτης οὐδὲν ἀνδρὶ μέτεστιν ἀπεγνωκότι τῆς προνοίας. οὐ γὰρ οἴνου πλῆθος οὐδ' ὄπτησις κρεῶν τὸ εὐφραῖνόν ἐστιν ἐν ταῖς ἑορταῖς, ἀλλὰ καὶ ἐλπὶς ἀγαθὴ καὶ δόξα τοῦ παρεῖναι τὸν θεὸν εὐμενῆ καὶ δέχεσθαι τὰ γιγνόμενα κεχαρισμένως.* [116].

With Dionysius Areopagita this development reached its final stage. There the clergy and the laity are united in the ecclesiastical rites. The clergy are now Clement's gnostics, but invested with

[115] Festugière, p. 366, cf. *ib.*, p. 50, where the author refers to Plato, *Legg.* VII, 799a–c; 809d; 813a; VIII, 828b.

[116] *Non posse suaviter*, 21.

an ecclesiastical office. Already Clement considered the gnostic as the real spiritual leader in the Church, even though he held no office [117], and the cure of souls is one of his tasks [118]. Of course the two groups experience the rites differently. The clergy spiritualizes the rites, the laity sticks to the outward signs [119]. With Clement the spiritualizing of the rites has already taken place. The Eucharist is "knowledge of the Divine Being" to him [120]. For the rest there is not much to be found on the Eucharist in his works [121], which is not so strange for a mystic. Baptism plays an important part in his thoughts; he mentions the traditional view that baptism washes away sins, but also connects it with contemplation [122].

In the present Orthodox church the believer experiences such feelings during the performance of the rites as remind us strongly of those that are described by Clement. To prove this we will quote a few lines from the work of S. Boulgakoff, *L'Orthodoxie:* "quant aux peuples orthodoxes – et avant tout Byzance et la Russie – il leur est échu le don de percevoir la béauté mentale, la béauté du monde spirituel. Et cette vision, cette spéculation artistique et spirituelle, se traduit au dehors par les formes de la piété et du culte orthodoxe. Ce culte, c'est "le ciel sur la terre",

[117] *str.* 6, 106, 1.

[118] Völker, p. 549.

[119] This is the meaning of the *De eccl. hier.*

[120] 5, 66, 2 *βρῶμα δὲ ἡ ἐποπτικὴ θεωρία. 3 βρῶσις γὰρ καὶ πόσις τοῦ θειοῦ λογοῦ ἡ γνῶσίς ἐστι τῆς θείας οὐσίας* cf. *paed.* II, 9, 3, where the love-feast, the agape is spiritualized into the contemplation of the true Being: *τῆς τοῦ ὄντως ὄντος ἀπληρώτου ἐμπίμπλασθαι θέας, . . . ταύτην γὰρ τὴν ἀγάπην ἐκδέχεσθαι δεῖν ἐμφαίνει ἡ βρῶσις ἡ Χριστοῦ;* cf. Pohlenz, p. 174: "Das wesentliche ist dabei freilich für Klemens nicht der sakramentale Akt, sondern sein geistiger Gehalt".

[121] Cf. Camelot, p. 148 (p. 145 of this paper).

[122] Camelot, p. 44. The pronouncement in 7, 86, 5 *„ἀλλὰ ἀπελούσασθε", οὐχ ἁπλῶς ὡς οἱ λοιποί, ἀλλὰ μετὰ γνώσεως τὰ πάθη τὰ ψυχικὰ ἀπερρύψασθε, εἰς τὸ ἐξομοιοῦσθαι* creates difficulties. The subject is the unrighteous and those who refuse to forgive. Völker, p. 151, makes *ἁπλῶς ὡς οἱ λοιποί* refer to "heidnische Waschungen", so that it would not be the contrast between simple believers and the gnostics, but that between pagans and Christians. This may be so, but it is certain that after *ἀπερρύψασθε* the state of the gnostic is described. In *str.* 5, 39, 4 a distinction between the Levits *(ὕδατι ἀπολελουμένων)* and the high priest-gnostic *ἀπολουόμενον οὐκέτι ὕδατι . . . ἀλλ' ἤδη τῷ γνωστικῷ λόγῳ.*

c'est la manifestation de la béauté du monde spirituel [123] . . . sous la coupole orthodoxe, qui s'abaisse, qui assemble et réunit, on se sent demeurer dans la maison du Père [124]. La béauté, la richesse et la puissance de ces services s'emparent irrésistiblement de l'âme, et l'emportent dans un torrent mystique [125]. Il fallait voir les offices de la Passion en Russie, à Moscou où à la campagne . . . pour apprendre à connaître la réalité suprême, céleste, qui s'y rélève [126]. L'emploi de l'encens, les cierges allumés, l'or et l'argent comme ornaments du temple, des vêtements, des icones etc. tout cela est lié au côté mystique de l'Office, au sentiment de la présence réelle de Dieu à l'église [127]. L'icone donne le sentiment réel de la présence de Dieu [128]. L'état monastique y est "l'acceptation de la forme angélique" . . . [129]. That present day orthodoxy is well aware of the age-old alliance with Plato is proved by the following pronouncement: "L'Orthodoxie a la vision de la béauté spirituelle idéale, dont l'âme cherche à s'approcher. C'est le royaume céleste des idées, que déjà Platon avait contemplé; ce sont les images du monde angélique . . ." [130].

Thus Clement may rightly be called the Father of the Greek Church. By his works he gave it a theology that was up to date, he gave it religious ideals and ethics, which with Boulgakoff we may call the ethics of monks, which was not in the first place directed to the world and to the fellow-men, but to sanctification [132], in which we hear still one of Clement's great theological words: *paideia* [133].

Rotterdam, Statenweg 161 b.

[123] Boulgakoff, p. 179.
[124] *ib.*, p. 181.
[125] *ib.*, p. 182.
[126] *ib.*, p. 183.
[127] *ib.*, p. 193.
[128] *ib.*, p. 195.
[129] *ib.*, p. 213.
[130] *ib.*, p. 214.
[131] *ib.*, p. 217: "Chacun doit être — en son coeur — moine et ascète"; p. 215: "Le maximum, éthico-religieux, est atteint par l'idéal monastique".
[132] *ib.*, p. 212: "La sainteté, qu'elle cherche . . . lui est apparu sous forme d'humilité et d'abnégation suprême".
[133] L'Orthodoxie donne surtout une éducation au coeur". Cf. my paper *Paideia and Pronoia in the Works of Clemens Alexandrinus*, Vigiliae Christ. 1955, vol. IX, nr. 3, p. 148.

THE SO-CALLED HYMN OF THE PEARL

(Acts of Thomas ch. 108–113)

BY

A. F. J. KLIJN

The most famous piece of poetry in syriac literature is the "hymn of the pearl". The hymn can be found in the syriac version of the apocryphal acts of Thomas edited by W. Wright in the original syriac version [1]. A greek translation of the hymn is available in the greek version of these acts edited by Lipsius and Bonnet [2]. Finally a summary of the hymn in greek is found in Nicetas of Thessalonica [3]. The hymn was very often edited separately. In these cases many conjectures were made in the syriac text [4]. As the hymn is easily available it is not necessary to reproduce the text of this hymn again.

---

[1] W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles*, I and II, London–Edinburgh 1871, p. ܪܟܛ-ܪܟܪ (syr.) and p. 238–245 (english). This edition is based on Ms B.M. add. 14,645, A.D. 936. This is the only syriac version of this hymn. The remark of A. Adam, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis*, in: *Beih. Zeitschr. neut. W.sch.* 24, Berlin 1959, p. 48, n. 46, that the hymn is also found in the Ms Sachau No. 222, Berlin A.D. 1881, edited by P. Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum* III, Pariaiis 1892, is due to a misunderstanding. In Bedjan's edition the Mss B.M. and Berlin are used. Where Berlin shows a gap, as in the case of this hymn, it is filled with the text of Wright. In quotations from the hymn the translation of Wright is used.

[2] R. A. Lipsius–M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha* II, Lipsiae 1903, p. 219, 20–224, 20. Here too the text is based on one MS only, viz. U (Romanum Vallicellanum B 35, 11th cent.).

[3] Accessible in M. Bonnet, *Actes de Saint Thomas, Apôtre. Le Poème de l'Ame, version grecque remaniée par Nicétas de Thessalonique*, in: *Analecta Bollandiana* XX 1901, p. 159–164, text on p. 161–164.

[4] In Wright's edition we find some conjectures. To these are added more by Th. Nöldeke, *Rev. of W. Wright, Apocr. Acts*, in: *Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.* XXV 1871, p. 670–679, esp. p. 676–679. First separate edition by A. A. Bevan, *The Hymn of the Soul*, in: *Texts and St.* V 1897. Next G. Hoffmann, *Zwei Hymnen der Thomasakten*, in: *Zeitschr. neut. W.sch.* IV 1903, p. 273–309, esp. 273–283 and E. Preuschen, *Zwei gnostische*

In this article we are trying to give a new explanation of this hymn, because we feel that most explanations are not in agreement with its real meaning. Before going in the subject proper we first of all give a summary of its contents [5].

1.1–15. The hymn, written in the first person singular, says that the author lived in the kingdom of his father. When he was still a little child he was sent away from his house with a load of precious stones. Before he leaves he has to take off his glittering robe. He is instructed to go to Egypt in order to fetch the pearl which is lying in the midst of the sea near a loud-breathing serpent. If he will come back with the pearl he will be allowed to put on again the glittering robe and will be heir in the kingdom with his brother.

1.16–35. He is leaving the kingdom accompanied by two guardians. He travels through Mesopotamia and arrives in Egypt. Here the guardians leave him. In Egypt he meets a "free-born man" an "Oriental" with whom he shares his "merchandise". Next he dresses himself in the dress of the Egyptians. The Egyptians give him heavy food to eat. He falls asleep and forgets his work.

1.36–52. In the kingdom of his father a plan is made to send a letter to Egypt. This letter flies through the air like an eagle. In this letter he is reminded of his work. He awakes.

1.53–71. After awakening he charms the serpent and takes the pearl. He takes off the dress of the Egyptians and returns to his father. The letter leads him on the way back. Again he travels through Mesopotamia [6].

Hymnen, Giessen 1904, p. 18–27. A review of previous corrections was made by R. Raabe in: E. Hennecke, *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1904, p. 587–592. See also J. Halévy, *Cantique syriaque sur Saint Thomas*, in: *Rev. Sémit.* XVI 1908, p. 85–94 and 168–175 and Adam, *o.c.*, p. 49–54. A translation of the greek text with differences from the syriac version in M. R. James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1945, p. 411–415. A. Hilgenfeld, *Der Königssohn und die Perle*, in: *Zeitschr. w.sch. Theol.* XLVII 1904, p. 229–341, rendered the syriac text into greek in order to regain the original text. As the original text must be syriac this attempt has to be considered as a failure.

[5] The number of the lines are corresponding with those in the edition of Preuschen.

[6] In 1.19 and 1.69–70 a number of places are mentioned which are passed by the singer on his way to Egypt and back again. The names of these places are very corrupt. See for a review of conjectures Adam, *o.c.*, p. 62–65.

1.72–105. The robe which was promised to him is sent to him by his parents. In this robe he recognizes his real nature. This robe is amply described. He takes it on and gives the pearl to his father as an offering.

Every one dealing with this hymn is forced to answer two questions: 1. What is meant with the pearl, and 2. Who is the principal person in this hymn. Though these questions are sometimes differently answered we can notice a great deal of agreement. Generally the pearl is considered to be the sparkle of light emprisoned in this world or the soul lying in the darkness of the human body and the principal person is supposed to be the soul or sometimes a redeemer. In this last case we meet the names of Christ, Mani and the apostle Thomas. The background of this hymn is formed by the idea that the sparkle of light is freed from the world of the devil by a representative of the heavenly world. Whether this representative is the soul or a redeemer does not make much difference as in both cases we are dealing with a phenomenon of the deity saving itself[7]. Thus the hymn is explained as a classic example of the gnostic "redeemed redeemer"[8].

---

[7] See for the identity H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston 1958, p. 127–128.

[8] The pearl as sparkle of light in Preuschen, *o.c.*, p. 46, R. Haasse, *Zur bardesanischen Gnosis*, in: *Texte u. Unters.* XXXIV 1910, p. 54 and Preuschen, in: Hennecke, *Handbuch*, p. 588. Cf. also G. Widengren, *Der iranische Hintergrund des Gnosis*, in: *Zeitschr. Rel. u. Geistesgesch.* IV 1952, p. 97–114, p. 112: Reitzenstein (in: *Das Iran. Erlösungsmysterium* SS 70ff., 166) ist es gelungen aufzuzeigen, dasz der junge Prinz als Symbol des erlösten Erlösers ist. Die Perle, die er rettet ist die Bezeichnung des aus der Materie erlösten Seelenkollektivs, der Summe der zu errettenden Seelen, and Adam, *o.c.*, p. 56: Die Perle aber ist die individuelle Seele, die in dem Gefängnis des Körpers — eingeschlossen ist —. The principal person as soul in Nöldeke, *o.c.*, p. 677, R. A. Lipsius, *Die Apokryphen Apostelgeschichten* I, Braunschweig 1883, p. 296–297, Hoffmann, *o.c.*, p. 283, F. C. Burkitt, *Rev. of Preuschen, Zwei gnost. Hymnen*, in: *Theol. Tijdschr.* XXXIX 1905, p. 270–282, and F. C. Burkitt, *Urchristentum im Orient*, Tübingen 1907, p. 151–152. As a redeemer: Preuschen, *o.c.*, p. 46 (Christ), W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907, p. 353, F. Haasse, *o.c.*, p. 57–59 (originally on Christ, later on Thomas), R. Reitzenstein, *Himmelswanderung und Drachenkampf*, in: *Festschr. F. C. Andreas*, Leipzig 1916, p. 33–50, p. 44–50 and Reitzenstein, *Das Iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921, p. 74–75 (pre-christian redeemer), W. Bousset, *Manichäisches*

It is clear that with this explanation the hymn is finally dealing with the description of the pearl. This is seen from the names given to this hymn: "Perlenlied" (Adam), "Lied von der Erlösung" (Preuschen) or "Erlöserlied" (Bornkamm). On closer examination, we wonder whether this hymn really deals with redemption. Nowhere the word redemption, redeemer or to redeem is met. Nowhere in this hymn we meet something about the miserable situation in which the pearl is found [9]. Most striking of all is that after the pearl is found we only hear that it is offered to the father. This is very superficially dealt with in one line [10]. Surveying the passages in which the pearl is mentioned we arrive at the following results:

1.12–15 If thou goest down into Egypt and bringest the one pearl thou shalt put on thy glittering robe – and with thy brother thou shalt be heir in our kingdom.

1.29–30 says that the principal person puts on the dress of the Egyptians in order to fetch the pearl.

---

im Thomasakten, in: *Zeitschr. neut. W.sch.* XVIII 1917/18, p. 1–39 (Mani), G. Bornkamm, *Mythos und Legende in den apokryphen Thomas-Akten*, in: *Forsch. z. Rel. u. Lit. des A.u.N.T.* 49 1933, p. 115 (Mani). Mani already supposed by A. Hilgenfeld, *Rev. of Bevan, The Hymn of the Soul*, in: *Berl. Phil. Wochenschr.* LXIII 1890, p. 389–395. Finally Adam, *o.c.*, p. 56: "—die Gesamtseele, die als zweite Ausströmung des Lichtgottes gedacht ist". See for the idea of a "redeemed Redeemer": W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth*, in: *Forsch. z. Rel. u. Lit. des A.u.N.T.* 66 1956, p. 82–134.

[9] Very good examples of this kind are found in the so-called Psalms of Thomas in C. R. C. Allberry, *A Manichaean Psalmbook*, Part II, Stuttgart 1938, p. 203–227, retranslated into german by Adam, *o.c.*, p. 2–28, in order to show the relation between these hymn and the "Hymn of the Pearl". The deviation between the manichaean hymns and this hymn in this respect is striking.

[10] In manich. and mand. literature the idea of the pearl being a sparkle of light is well known: Keph. 85, 24–25: Er (der lebendige Geist) holte den Urmenschen aus dem Kampf *(ἀγών)* herauf wie eine Perle *(μαργαρίτης)* die aus dem Meere heraus[geholt] wird. Angad Rošnān (ed. M. Boyce, *The Manichean Hymn-Cycle in Parthian*, Oxford 1954, p. 147) VI 51: Thou art the buried treasure, the chief of my wealth, the pearl which (is) the beauty of all the gods. Ginza L 515, 20: Komm in Frieden, du Lichtspendende—24, Komm in Frieden, du Perle, 25, die du aus dem Schatze des Lebens geholst wurdest.

1.45–46 renders the contents of the letter sent to Egypt in which the principal person is reminded to fetch the pearl.

1.61 tells that the pearl is snatched away.

1.105 says that the principal person appears before the king with his offering and the pearl: ܘܩܘܪܒܢܗ ܘܡܪܓܢܝܬܗ
gr.: *μετὰ τῶν ἐμῶν δώρων καὶ τοῦ μαργαρίτου.*

This shows that the pearl does not play a very important part in the hymn. Line 12 shows that the pearl is only a medium: If thou goest.... The hymn is dealing in the first place with the principal person, his adventures and his reward. Especially the part dealing with the robe covers a great part of the hymn (1.75–105). What is really meant with the pearl is probably found in 1.12: If thou goest down into Egypt and bringest the one pearl. In syriac we find: ܡܪܓܢܝܬܐ ܚܕܐ and in greek: *τὸν ἕνα μαργαρίτην.* It is striking that the hymn speaks about one pearl. Syriac may be translated by "some pearl", in which case the greek version has to be: *τὶς μαργαρίτης*. This, however, is not very attractive as we are surely dealing with a well defined pearl. The sentence is quite clear if one compares Mt 13, 46, where is spoken of *ἕνα πολύτιμον μαργαρίτην*, syr^{s}: ܡܪܓܢܝܬܐ ܚܕܐ. In this case the word *εἷς* has a very special meaning, because the one pearl is compared with the other pearls in verse 45 [11]. The meaning of the parable is that "it is with the kingdom as with a man finding the one pearl". The same idea is found in the hymn. To fetch the one pearl means partaking in the kingdom. The hymn adds a great deal of mythological and theological matter, but the structure of the parable is clearly seen. From the same parable the idea that the pearl is found by a merchant was also taken. We noticed already that the principal person goes to Egypt on the way taken by the merchants [12] and

---

[11] Cf. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1954³, p. 142. He supposes the greek going back on the aramaic ḥadh, which must be translated by *τὶς*. This is possible, but in the light of vs 45 (pearls) we suppose the translation "one" to be correct.

[12] Cf. Adam, *o.c.*, p. 63: "Dasz dieser Weg im Achämenidenreich und sicher auch später benutzt worden ist, dafür haben wir in dem Marchbefehl des persischen Satrapen Aršam an seinem Offizier Neḥtiḥur aus den Jahren 411/408 v. Chr. einen urkundlichen Beleg—. See references there.

that in Egypt he associates himself with somebody to share his merchandise [13].

In the second place we look at the principal person. In 1.1–15 he appears to be from royal descendance. He is still a little child, ܛܠܝ ܥܘܠ, gr. *βρέφος ἄλαλον*, a baby. In 1.75 this idea is taken up again by saying that he does not recognize the robe, because he left his father's house still being a little child. He is sent away with a load of jewels, but has to take off his robe. In Egypt he is a stranger (1.23), and associates himself with a free-born man of his race (1.24). He dresses himself in the dress of the Egyptians (1.39), but forgets his work. He is awakened by the letter. He snatches away the pearl. The letter leads him on the way back. Finally he puts on the heavenly robe.

As already said above the oldest conception is that we are dealing with the soul [14]. Obviously influenced by the idea that the

[13] A striking parallel is available in Ephrem about Thomas' work in India in: *De Thoma Apostolo* (ed. Lamy IV, *Hymni Dispersi* V, p. 701–702) Beatus es, o mercator, qui attulisti thesaurum in locum illo indigentem; tu es sapiens ille vir qui inventa una margarita pretiosa, vendidit omnia, quae habuit ut acquireret eam—. Beatus es, o civitas benedicta, quae margaritam accepisti; margarita pretiosa alia in India non inventa nisi haec. We referred already to the offering of the pearl in the last line of the hymn, cf. Ephrem, *de Fide* (ed. E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymen de Fide*, in: *Corp. Script. Christ. Orient.* 154 and 155, Louvain 1954, p. 223 (tr.) and 262 (syr.)) LXXXV 12: Perlen habe ich gesammelt, um zu schaffen eine Krone für den Sohn, Statt der Makel an meinen Gliedern nimm (dies) mein Opfer an. This quotation was taken from a number of hymns on the pearl (LXXXI–LXXXV, p. 211–223 (tr.) and 248–262 (syr.)). From these hymns it appears that the pearl can not be considered to have one general meaning. Every thing related with the heavenly world can be compared with the pearl. See also H. Usener, *Die Perle*, in: *Theol. Abh. C. v. Weizsäcker*, Freiburg 1892, p. 203–213.

[14] If the following quotation really refers to this hymn, see V. Buch, *A Commentary on the Syriac Hymn of the Soul*, in: *Journ. Theol. St.* XIX 1918, p. 145–161, p. 159, already Ephrem is a witness for the soul as sent away to Egypt, see *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, ed. C. W. Mitchell, vol. I: *The Discourses addressed to Hypatius*, London 1912, p. CVII: For if the soul came from a Place, as they say, who know not what they say, how and why is it not able to return to its natural Place? For if it was sent forth when a child it was here that it received Understanding, and that Place which was deprived of Intelligence was abandoned (?) by it.

pearl must be considered as the sparkle of light one supposed the singer to be a redeemer. If we are reading that the principal person is taking off his dress and that he later on is putting on an other, which is again taken off and that he finally puts on a heavenly robe, we may be sure that the original meaning is that we are dealing with the soul.

Going into details we see that the soul has to leave the house of his father. Parellels of a conception in which the soul has to leave the heavenly rest are known from Judaism [15]. It is possible that the description of the glittering robe with which the soul is dressed in heaven is taken from speculations about the life of Adam and Eve in paradise [16]. The load which the soul has to carry is rather difficult to explain. One supposed it to be the mandaean "Reisezehrung" [17] or a treasure to pay the passage through the different heavens [18]. Neither of these conceptions are in agreement with the contents of this hymn. The mandaean "Reisezehrung" is meant to be something in order to help the soul on its way back

---

[15] For jewish ideas about the pre-existence of the soul, see J. Bonsirven, *Le Judaïsme au Temps de Jésus-Christ*, Paris 1935, II, p. 7, and Strack-Billerbeck II, p. 340–347. A parallel from Judaism in L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1954, I, p. 58: When the time arrives for her (sc. the soul) to emerge from the womb into the open world, the same angel addresses that soul, "The time has come for thee to go abroad into the open world". The soul demurs, "Why dost thou want to make me go forth into the open world?"—But the soul is reluctant to leave her place. Then the angel phillips the bone on the nose, extinguishes the light at his head and brings him forth into the world against his will. Immediately the child forgets all his soul has seen and learnt, and he comes into the world crying, for he loses a place of shelter and security and rest. See also R. Meyer, *Hellenistisches in der Rabbinischen Anthropologie*, in: *Beir. Zeitschr. z. W.sch. A.u.N.T.* 74 Stuttgart 1937, p. 88–114 and p. 92–93.

[16] Cf. E. Preuschen, *Die Apokryphe, Gnostischen Adamschriften*, Giessen 1900 p. 1327–29: Und sogleich wurden meine Augen geöffnet und ich wusste und erkannte, dass ich entblösst war von der Gerechtigkeit, mit der ich bekleidet gewesen war, and 29, 20: Darum wurden sie entblösst vom Licht. See W. Staeck, *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen*, Stuttgart und Berlin 1938, p. 11–12.

[17] So e.g. Retzenstein, *Iran. Erlösungsmyst.*, p. 71, see, however, H. Jonas, *Gnosis und Spätantiker Geist*, I, Göttingen 1934, p. 322.

[18] See Preuschen in: Hennecke, *Handbuch*, p. 587.

to heaven [19] and the passage through the different heavens is made by the soul in company of the two guardians [20]. It is possible that 1.4–5 points to the real meaning. Here is said that the load, ܡܘܒܠܐ is large, but light, ܩܠܝܠܐ, gr.: *φόρτον . . . ἐλαφρόν*. These are the same words as found in Mt 11, 30: ܡܘܒܠܝ ܩܠܝܠܐ. In flowery language is said that the soul is able to snatch the pearl carrying the "light load" of Christ [21].

Next we notice that in some passages a relation is pointed at with the brother who is "next in authority" with the father. With this brother the hymn-singer will be reigning. In this case we are probably dealing with the relation soul-Spirit. In this connection E. Peterson pointed at Tatian, *Oratio ad Graecos* 13: *συζυγίαν δὲ κεκτημένη τὴν τοῦ θείου πνεύματος οὐκ ἔστιν ἀβοήθητος, ἀνέρχεται δὲ πρὸς ἅπερ αὐτὴν ὁδηγεῖ χωρία τὸ πνεῦμα.* [22] This explanation is plausible as the same idea is also found in the acts of Thomas elsewhere. In a description of baptism, ch. 132, we find in Ms U: *τοῦτο ἀναγεννᾷ τὸν νέον ἄνθρωπον, τοὺς ἀνθρώπους μειγνύον πνεῦμα καινοῦν ψυχήν, ἀνιστῶν τρισσῶς καινὸν ἄνθρωπον . . .*, and the same passage in P: *ψυχὴν τρισσῶς ἀνιστᾷ καὶ πνεύματος ἁγίον γίνεται κοινωνός*. This means that the real destination of man is to be united with the Spirit.

Much more difficult is to define the person with which the singer unites himself in Egypt. This person does not play any part in the

---

[19] Cf. Ginza R. p. 273, 13: Meine Reisezehrung kommt von dem fremden Manne, den das Leben wünschte und gepflanzt hat. Ich werde unter die Guten kommen, die jener fremde Mann geliebt hat.

[20] These are probably guardian angels, see Preuschen, in: Hennecke, *Handbuch*, p. 588.

[21] The parallel is noticed by Preuschen, *Zwei gnost. Hymnen*, p. 49.

[22] See E. Peterson, *Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrus-Fragment der Acta Pauli*, in: *Vig. Christ.* III 1949, p. 142–162, p. 160: Das bedeutet doch dass das *πνεῦμα* als *σύζυγον* der Seele mit dieser (im *πνευματικοίς*) wie ein Bruder oder ein Zwiling verbunden ist. The opinion of H. Leisegang, *Der Bruder des Erlösers*, in: *ΑΓΓΕΛΟΣ* I 1925, p. 24–33, see also A. Marmorstein, *Ein Wort über den Bruder des Erlösers in der Pistis Sophia*, in: *ΑΓΓΕΛΟΣ* II 1926, p. 1, pointing to the difference between *κόσμος νοητός* and *κοσμός αἰσθήτος* must be rejected. The same can be said about Reitzenstein, *Iran. Erlös.*, p. 72, basing his arguments on mandaean sources, see Leisegang, *Der Bruder*, p. 25, n. 1 and Bornkamm, *Mythos*, p. 114.

hymn. It is possible that this person is to be identified with the merchant Abbanes about whom is told in the beginning of the acts of Thomas. This addition may be due to the hymn being given in the first person singular. An other difficulty is that the principal person is said to put on the dress of the Egyptians "that they might not hold me in abhorence". In this case the singer shows a remarkable agreement with Christ as described in passages dealing with the devil being deceived by Christ's manhood. On the other hand the Acts of Thomas show that also the apostle Thomas is able to deceive the devil by being clothed with a human body. We find in ch. 44: Wherefore art thou made like unto the Son of God which hath done us wrong? For thou resemblest him altogether as if thou wert born of Him. For we thought to have brought him under the yoke – but he deceived us with his form of all uncomeliness – [23]. Because Thomas is clothed like a man he is able to deceive the devil in the same way as Christ did.

Next we have to say something about the letter. This letter sent from heaven is well known in Jewish and christian literature [24]. In 1.64–65 we find: And my letter, my awakener, I found before me on the road; and as with his voice it had awakened me, (so) too with its light it was leading me. This passage reminds us of Ps 119, 105. It is already known that the contents of the letter with the passage: ܥܝܪ ܘܩܘܡ ܡܢ ܫܢܬܟ, gr. *ἀνάστηθι καὶ ἀνάνηψον ἐξ ὕπνου* shows affinities with Eph. 5, 14: *ἔγειρε, ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν.* The assumption, however, "dasz das Zitat in Eph. 5, 14 auf eine Vorlage deutet, die ihrerseits vom Seelenliede abhängig ist" [25], is far fetched. There is no reason to deny an allusion to Eph. 5, 14 in this passage.

---

23 Translation from James, *Apocryphal Acts*, p. 386.

24 See M. Dibelius, *Der Hirt des Hermas*, in: *Handb. z. N.T.*, Erg. b IV, Tübingen 1923, p. 443: Himmelsbriefe, on Herm., *Vis* II 13. Cf. Keph. 182, 2: Siehe an den Ruf, der vom Lebendigen Geist im Anfang ausgesandt worden ist. Er hat ihn [zum Ur]menschen geschickt. Ein Friedens- und Gruszbrief *(εἰρήνη, ἀσπασμός, ἐπιστολή)* ist er, den er an seinen Bruder geschrieben und geschickt hat, in dem alle Botschaften *(ἀγγελία)* niedergeschrieben sind und alle Dingen, die geschehen werden, um sie zu errichten durch jenen Ruf, and Ginza I 552, 34–554, 4.

25 So Adam, *o.c.*, p. 59. See also F. C. Conybeare, *The Idea of Sleep in the "Hymn of the Soul"*, in: *Journ. Theol. St.* VI 1905, p. 609–610.

With these notes we have characterized the principal person of this hymn. The background of this hymn describes the adventures of the soul sent from its heavenly abode in order to gain the kingdom of God. It shows that after fulfilling its charge it receives its reward. It may be that some passages from the acts of Thomas influenced the contents of this hymn.

Finally we have to deal with some secondary points in the hymn. It is already well known that the description of the heavenly court is taken from Parthian sources. This is clear from 1.37–38: ... that every one should come to our gate, Kings and princes of Parthia [26].

Next we must say something about the place, where the pearl is found. Parallels with the Prayer of Cyriakus were noticed already. We are dealing here with ideas taken from well known fairy tales in which somebody is sent away in order to take a treasure guarded by a serpent [27].

In the third place we have to deal with the robe given as a reward to those gaining the one pearl. It is a well known idea that in heaven new clothes will be given [28]. In this case, however, the clothes are like a mirror to the singer (1.76), he recognizes himself in the clothes (1.92). The robe is his heavenly likeness. This means that the real nature of man is the one which he will possess in heaven. This is a well known conception in jewish and christian literature [29].

---

[26] See especially Widengren, *Der Iran Hintergrund*. Bevan, *o.c.* already pointed at numerous words taken from parthian.

[27] Edited by H. Greszmann, *Das Gebet des Kyriakus*, in: *Zeitschr. neut. W.sch.* XX 1921, p. 23–35. The following is found: The mother of Cyriakus gives her son a *στολὴν* adorned with pearls. With a letter he is sent *εἰς τὴν σκοτεινὴν πόλιν*. This town is *λιμνοθάλασσα*, full of beasts and a serpent. This serpent is described as the one who deceived Adam, Cain and the people of Israel (cf. Acts of Thomas ch. 32). Cyriakus puts the letter into the mouth of the serpent. The end is *καὶ συνήγαγεν πᾶσαν τὴν δύναμιν τὴν ἐξ Ισραὴλ περιλελιμμένην*. See for the fairy tale: R. Reitzenstein, *Zwei hellenistische Hymnen*, in: *Arch. Rel. w.sch.* VIII 1905, p. 167–190, Reitzenstein, *Himmelwanderung*, p. 44–46, W. Bousset, *Manichäisches*, p. 26.

[28] The same idea in the first hymn in the acts of Thomas, ch. 7, Lipsius–Bonnet, p. 110, 12–14.

[29] Cf. Odes of Solomon XIII 1 (ed. W. Bauer, in: *Kleine Texte* 64, Berlin 1933, p. 28–29) Siehe: Unser Spiegel ist der Herr. Ginza L 559, 29–32:

With these remarks we suppose that we have done justice to the real meaning of the hymn. This meaning is that we may read here the adventures of a soul from its pre-existence with God till its coming back again to God. Between these two periods the soul has to fulfill a heavenly charge. He is able to fulfill it, but not without a call from God.

Utrecht, Joh. Wagenaarkade 89

Ich gehe meinem Abbild entgegen, und mein Abbild geht mir entgegen. Es kost mich und umarmt mich, als käme ich aus der Gefangenschaft zurück. See Schmithals, *o.c.*, p. 93–94: Dieser Gedanke, dasz das Abbild oder auch Kleid der Seele im Himmel ist, ist offenbar vor allem im weiteren Umkreis des Judentum verbreitet und hat sich in der Kabbala bis in die Neuzeit erhalten. See also R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, in: *Krit.-Ex. Komm. ü das N.T.*, Göttingen 1956, p. 108, n. 4 and Jonas, *Gnosis* I, p. 325–326.

LACTANTIANA

BY

D. R. SHACKLETON BAILEY

Divinae Institutiones

I. 18. 17 rapient saevient et iniuriis insolenter inlatis humanae societatis foedus inrumpent, ut habere hostem possint, quem ⟨*non*⟩ sceleratius deleant quam lacessierint.

So Brandt. But Thilo's *non* is quite unnecessary. What Lactantius means is that the lovers of military glory will commit all sorts of crimes in order to provoke an enemy so that they may add the still greater crime of destroying him.

I. 20. 40 facto itaque Capitolio supra ipsum Terminum foramen est in tecto relictum, ut quia non cesserat, libero caelo frueretur: quo ne ipsi quidem *fruebantur* qui lapidem frui putaverunt.

The statement that Pagans did not "enjoy the free sky" is blankly and foolishly false. What Lactantius must mean is that they did not deserve to enjoy it: *quo ne ipsi quidem fru⟨i mer⟩ebantur*.

II. 8. 39 quod ortum est, habuit fontem unde oreretur, id est factorem aliquem sentientem providum peritumque faciendi. is est profecto nec ullus alius *quam* deus.

The last words can only mean "There is one assuredly, and that no other than God." (Fletcher) But the reader does not need any further assurance that there *is* a Maker; he only needs to be told that the Maker is God and none other. So delete *quam*.

II. 9. 3 suum vero habitaculum distinxit claris luminibus et implevit, sole scilicet et lunae orbe fulgenti et astrorum micantium splendentibus signis *adornavit*.

I am inclined to think *adornavit* an interpolation.

II. 14. 13 hos in suis penetralibus consecrant, his cotidie ⟨vina⟩ profundunt, et *scientes* daemonas venerantur quasi terrestres deos et quasi depulsores malorum quae ipsi faciunt et inrogant.

Obviously *scientes* does not agree with *daemonas* ("the wise demons" Fletcher); no less obviously the pagans did *not* know that they were worshipping not gods but demons. Read ⟨*ne*⟩*scientes*.

II. 15. 3 quorum verbis tamquam flagris verberati non modo daemonas esse se confitentur, sed etiam nomina sua edunt, *illa* quae in templis adorantur. quod plerumque coram cultoribus suis faciunt, non utique in obprobrium religionis, sed honoris sui, quia . . .

The names the demons gave when forced to reveal themselves would *not* be those under which they were worshipped in their temples, but their real, secret names: cf. II. 16. 4 *veris suis nominibus . . . illis caelestibus quae in litteris sanctis leguntur. non* should precede *illa*. In the following sentence Isaeus' correction *religionis et honoris sui, sed quia*, ignored by Brandt, is imperative.

II. 16. 20 hac versutia et his artibus notitiam dei veri et singularis apud omnes gentes *inveteraverunt*.

Lactantius twice uses *inveterare* in its ordinary sense. Neither he elsewhere nor any other writer, if dictionaries are to be trusted, has it in the sense of *abolere, antiquare;* and the idea of "putting out of date" is not specially appropriate here. I should rather expect a word meaning "veiled". Perhaps *involuerunt:* cf. § 5 *veritatem mentitis nominibus involutam. involutaverunt* may suggest itself, but Apicius seems to be the only authority for this verb.

III. 27. 12 beatus est igitur sapiens in tormentis: sed cum torquetur pro fide, pro iustitia, pro deo, illa patientia doloris beatissimum faciet.

This only needs repunctuation to make it sense in its context: *beatus . . . tormentis, sed cum . . . pro deo; illa . . . faciet.*

IV. 3. 16 nec inmerito pater familias dicitur, licet *tantum filios* habeat: videlicet nomen patris complectitur etiam servos, quia "familias" sequitur, et nomen familiae complectitur etiam filios, quia "pater" antecedit.

Read *tantum* ⟨*servos vel tantum*⟩ *filios*.

IV. 21. 3 negant denique deo dignum ut homo fieri vellet seque infirmitate carnis oneraret ut passionibus, ut dolori, ut morti se ipse subiceret — quasi non facile illi esset ut citra corporis imbecillitatem se hominibus ostenderet eosque iustitiam doceret, siquidem id volebat, maiore auctoritate ut professi dei —: tunc enim cunctos fuisse praeceptis caelestibus parituros, si ad ea virtus ac potestas dei praecipientis accederet.

This punctuation of Brandt's implies that *quasi . . . dei* is the Christian's scornful retort; but that would leave *tunc . . . accederet* in the air. The whole passage represents the pagan's case, of which *quasi . . . dei* is an essential part as showing up a supposed inconsistency in the Christian position: God might easily have come in His own person, and, if He had, his preaching, if He wanted to preach, would have been more impressive. Why then did he not do so? — A comma should follow *subiceret* and a colon *dei*, the marks of parenthesis removed.

IV. 26. 14 sed haec inenarrabilis potestas imago virtutis maioris fuit, *quae* demonstrabat tantam vim habituram esse doctrinam suam, ut gentes in orbe toto, quae subiectae morti fuerunt, cognitione veri luminis animatae ad immortalitatis praemia pervenirent.

quae demonstrabat must not be related to *virtutis*. It was not the *maior virtus* that signified the capacity of Christian teaching to confer immortality upon believers. That capacity *is* the *maior virtus*, and its existence is shadowed and demonstrated by the *inenarrabilis potestas* which raised Lazarus from the grave. A semicolon after *fuit* (so Bünemann) would help, but I think *quae* had better be replaced by *qua:* cf. § 4 *caelestis virtus, lucem non videntibus reddidisse. sed hoc facto significabat* ⟨sc. *Christus*⟩ *fore ut conversus ad gentes quae deum nesciebant insipientium pectora inluminaret luce sapientiae.*

IV. 26. 17 ergo sicut opera eius significantiam quoque maioris potestatis habuerunt, ita etiam passio non simplex nec supervacua nec fortuita *praecessit.* sed ut illa quae fecit magnam virtutem ac potestatem doctrinae eius significabant, sic ea quae passus est odio futuram esse sapientiam nuntiabant.

I make nothing of *praecessit*. If it meant "came as a harbinger" the following sentence would begin *nam*, not *sed*. Besides it is more than doubtful whether Lactantius ever has *praecedere* thus. In IV. 26. 2, where Brandt prints *divinatio prophetarum, quae in Christum vera praecessit*, there is strong MS. support for *processit*. Here also, perhaps, read *processit*, "came to pass".

IV. 27. 11 si sunt aliqua necessitudine copulati ⟨*sc.* dei et daemones⟩, quatenus eos discernemus aut quomodo utriusque generis honorem cultumque miscebimus?

Brandt prints Volkmann's *non* before *miscebimus*. It is worse than unnecessary. If gods and demons are joined together, their worshippers must either somehow distinguish between them or else find a form of cult which will cover them both.

V. 15. 3 nam cum omnia humana non corpore sed spiritu metiamur, tametsi *corporum* sit diversa condicio, nobis tamen servi non sunt, sed eos et habemus et dicimus spiritu fratres, religione conservos.

Heumann was right in requiring a mention of slaves in connection with *condicio*, but despite Brandt's half-approval, his substitution of *servorum* for *corporum*, a word which is essential to the meaning, cannot be right. *servorum* should be added: *corporum ⟨servorum⟩ sit.*

V. 16. 3 Carneades ergo, quoniam erant infirma quae a philosophis adserebantur, sumpsit audaciam refellendi, quia *refelli posse* intellexit.

The repetition *refellendi . . . refelli* invites the reader to expect an epigram. What he gets is the feeblest imaginable restatement of what he has just been told and hardly needed telling – that the weaknesses in the philosophers' positions encouraged Carneades' attack. Something like *quia refelli ⟨se non⟩ posse* seems required: cf. § 13 *arguta haec plane ac venenata sunt et quae Marcus Tullius non potuerit refellere.*

VI. 18. 15 Cicero in isdem illis officialibus "at vero si quis voluerit" inquit "animi sui complicatam notionem evolvere, iam se ipse doceat eum virum bonum esse qui prosit quibus possit, noceat

nemini nisi lacessitus iniuria". o quam simplicem veramque sententiam *duorum* verborum adiectione corrupit! quid enim opus fuerat adiungere "nisi lacessitus iniuria" . . .?

I make it three words — *trium* (III) for *duorum* (II).

VII. 3. 19 quid habet rationis ipsa generatio? quid perpetua successio? nimirum *videre* deus voluit et suis variis imaginibus tamquam sigilla confingere quibus se oblectaret.

videre vos B, *videre nos* Thomasius] Perhaps *videre* ⟨*se*⟩.

De opificio dei

10. 19 labra ipsa, quae quasi *antea* cohaerebant, quam decenter interscidit.

If by *antea* Lactantius meant "which previously were almost joined" (though it is hard to believe that he could have meant anything so dubious and pointless), why did he not write *antea quasi?* Change *antea* to *aul(a)ea*, "curtains".

De ira dei

10. 48 quod si verum sit, derisi ergo ab antiquis sapientibus sumus. quod si fallendi nostri atque adeo totius generis humani causa commenti sunt religionem, sapientes igitur non fuerunt, quia in sapientem non cadit mendacium. sed fuerint *sapientes:* quae tanta felicitas mentiendi ut non modo indoctos, sed Platonem quoque ac Socratem . . . tam facile deluderent?

The argument is plain. If the Seven Wise Men invented religion in the interests of social order they were liars. The first objection to that theory is that liars are not wise men. The second is that, even supposing the Wise Men could have lied, the success of their lies in deceiving posterity remains inexplicable.

To bring his second objection, Lactantius must waive the first. But *fuerint sapientes* of the vulgate does not waive the objection that wisdom and lies do not go together; on the contrary it invites it all over again. *fuerint mendaces* is needed—*sapientes* and *sapientem* above account for the copyist's mistake. ‹*ne*› *fuerint sapientes* is also possible, but I think it less probable.

Cambridge, Jesus College

OVIDIO NELLE «DIVINAE INSTITUTIONES» DI LATTANZIO

DI

LUIGI ALFONSI

A

F. W. LENZ

Interessante per la storia della immensa fortuna di Ovidio [1] e della maniera con cui fu valutato è quanto di lui dice Lattanzio, in cui si può trovare, accanto all'interpretazione, che poi diventerà comune, dell'Ovidio maestro del sapere, *auctor*, una più sottile intelligenza dei valori artistici profondi delle Metamorfosi specialmente.

Nelle *Divinae Institutiones* I, 12, 6 si riporta *Ovidius in Fastis* e cioé VI, 291–4; in I, 13, 6–7, a proposito di Giove che raggiunge l'Italia, ancora si citano i versi dei Fasti (I, 233–4), *sicut Ovidius in Fastorum libris refert* e poi poco dopo ancora: *sicut idem poeta subiecit*, riferendo I, 239–40. In I, 16, 12 ancora è l'autorità di Ovidio a confermare che gli dei *si domos habent, consequens est ut et urbes habeant et quidem auctore Nasone, qui ait . . .*, e si cita *Met.* I, 173–4. In I, 20, 6 poi la simpatia di Lattanzio per Ovidio è tale che egli quasi giustifica l'interpretazione benevola dei *ludi quos appellant Floralia*, data dal poeta: anzichè censurarlo di immoralità, egli anzi ne fa quasi un moralizzatore o un erede di tale onesta tradizione. Ma giova, perchè interessante, riportare tutto il passo: *Flora cum magnas opes ex arte meretricia quaesivisset, populum scripsit heredem certamque pecuniam reliquit cuius ex*

[1] Su cui si veda Schanz–Hosius, *Geschichte der römischen Literatur*, IIer Teil, München 1935⁴, pp. 260–4; H. Fränkel, *Ovid — A Poet between two Worlds*, Berkeley and Los Angeles 1945, non tocca il nostro problema; L. P. Wilkinson, *Ovid Recalled*, Cambridge 1955, p. 252, 364, nota, p. 370; E. Ripert, *Ovide*, Paris 1921, pp. 230–1 nomina appena, si può dire, Lattanzio; importante W. Kraus, s.v. *P. Ovidius Naso*, in «P. W. Real Enc. der kl. Alt.» XVIII, 2, col. 1979 e 1984; antico ma utile C. Pascal, *Sopra alcuni passi delle Metamorfosi ovidiane imitati dai primi scrittori cristiani*, in «Riv. di fil. cl.» 1909, pp. 1–6 che orienta in generale.

annuo faenore suus natalis dies celebraretur editione ludorum quos appellant Floralia. Quod quia senatui flagitiosum videbatur, ab ipso nomine argumentum sumi placuit, ut pudendae rei quaedam dignitas adderetur. Deam finxerunt esse quae floribus praesit eamque oportere placari ut fruges cum arboribus aut vitibus bene prospereque florescerent. Eum colorem secutus in Fastis poeta non ignobilem nympham fuisse narravit quae sit Chloris vocitata eamque Zephyro nuptam quasi dotis loco id accepisse muneris a marito ut haberet florum omnium potestatem. Honeste quidem ista dicuntur, sed inhoneste turpiterque creduntur . . . e si allude evidentemente a Fasti V, 195–212.

In I, 20, 33 è un breve ma concettoso riassunto, con qualche ripresa verbale, da Fasti VI, 349–394 che coglie il nucleo essenziale del racconto leggendario e strepitoso.

Cosi non nominato è Ovidio, ma chiaramente a lui si allude in I, 20, 35: *quis non rideat Fornacem deam vel potius doctos viros celebrandis Fornacalibus operari? quis, cum audiat deam Mutam, tenere risum queat? hanc esse dicunt ex qua sint Lares nati et ipsam Laram nominant vel harundam*, dove sono ovvi richiami, del resto già notati da Brandt, a Fasti II, 525–32 e II, 583–616. Così pure in I, 21, 8–9 si ricorda, sempre desumendo dai Fasti, Ercole: . . . *ut Ovidius in Fastis docet*, e si citano i versi, Fasti V, 629–632, e, sotto, sempre *ut ait idem*, riportando Ovidio V, 621–2.

Interessante che in I, 21, 20 si citi come lucaneo (*ideo Lucanus*) il v. *numquamque satis quaesitus Osiris* che è ovidiano (*Met.* IX, 693), benchè — come osservava già Brandt — in Lucano VIII, 833 ss. ci sia menzione — sia pur diversa — di *Osiris*. Ciò può anche favorire un'ipotesi sulla maniera di lavorare propria di Lattanzio: forse per schede, o attingendo a prontuari di citazioni poetiche, tanto più che poche righe dopo si cita proprio Lucano IX, 158–9, dove è pure parola di Iside e Osiride.

L'abilità « favolistica » di Ovidio nei Fasti è ancora messa in evidenza da Lattanzio in I, 21, 25–7, dove anzi l'apologista cristiano si diffonde a parafrasare il racconto — con ripresa delle stesse parole, spesso — di Vesta e di Priapo e dell'intervento dell'asino (Fasti VI, 321–348): *aput Lampsacum Priapo litabilis victima est asellus cuius sacrificii ratio in Fastis haec redditur. Cum dii omnes ad festum Matris magnae convenissent* (Ovidio Fast. VI, 321–2 . . .

Cybele . . . / convocat aeternos ad sua festa deos) *epulisque satiati noctem lusibus ducerent* (*VI*, 325–330 *nec licet et longum est epulas narrare deorum / in multo nox est pervigilanda mero / . . . / Illi ludunt . . .*) *quievisse humi Vestam somnumque cepisse* (vv. 331–2 *Vesta iacet placidamque capit secura quietem / sicut erat, positum caespite fulta caput*): *ibi Priapum somno eius ac pudicitiae insidiatum, sed illam intempestivo clamore aselli, quo Silenus vehebatur, excitatam* (vv. 339–344: *forte senex, quo vectus erat, Silenus asellum, . . . / intempestivo cum rudit ille sono. / Territa voce gravi surgit dea; convolat omnis / turba . . .*) *libidinem vero insidiatoris esse deceptam; hac de causa Lampsacenos asellum Priapo quasi in ultionem mactare consuesse* (Fasti VI, 345: *Lampsacos hoc animal solita est mactare Priapo*), *aput Romanos vero eundem Vestalibus sacris in honorem pudicitiae conservatae panibus coronari* (Fasti VI, 347–8 *quem tu, diva, memor de pane monilibus ornas, / cessat opus, vacuae conticuere molae*). E l'apologista dopo questa puntuale ed esemplare parafrasi – in cui solo si nota un'attenuazione dei particolari crudi dell'assalto di Priapo – continua: *quid turpius, quid flagitiosius, quam si Vesta beneficio asini virgo est?* Ma Lattanzio salva il poeta e ne intuisce la dote creativa: *at poeta fabulam finxit*, risponde lui stesso. Cosi in I, 21, 30, anche senza nominare espressamente il poeta, ci cita però un suo distico dai Fasti I, 385–6, quasi come frase inserita dottamente nel contesto, sempre contenente dati di mitologia primitiva. A un altro tipo di citazioni va riferito I, 5, 13 nella sezione in cui Lattanzio si studia di dimostrare che i poeti classici *quamvis deos carminibus ornaverint et eorum res gestas amplificaverint summis laudibus, saepissime tamen confitentur spiritu vel mente una contineri regique omnia* (I, 5, 3). Cosi è citato il poema ovidiano con un apprezzamento eletto sia dall'opera sia del suo contenuto tutt'altro che semplicemente frivolo e vuoto, ma anzi con un'intuizione di certi suoi valori etici, della sua inquadratura fondamentale, che la recente critica cerca ora di recuperare. Ma vediamo il testo: dopo aver nominato *Maro* (Virgilio), ecco *Ovidius quoque in principio praeclari operis sine ulla nominis dissimulatione a deo, quem «fabricatorem mundi», quem «rerum opificem» vocat, mundum fatetur instructum* (I, 5, 13). Nel che, a parte le frasi ovidiane testuali (*Metamorf.* I, 57 e 79 rispettivamente) e l'impostazione che potrebbe sembrare

a tesi, rimane da notare l'alta stima fatta del poeta (che viene dopo Virgilio) e del poema suo maggiore: e l'interpretazione di una sostanziale serietà delle Metamorfosi stesse. Ed i suggestivi versi ovidiani sulla creazione ritornano, senza il nome nè dell'autore nè dell'opera, come citazione, in un passo che magnifica appunto l'attività di Dio creatore, anzi con la precisazione che *omnia non Iuppiter fecit qui ante annos mille septingentos natus est, sed ille opifex rerum, mundi melioris origo, qui vocatur deus . . .*

E' ripetuto il v. 79 del I delle Metamorfosi ma è preceduto dai vv. 43–4:

iussit et extendi campos, subsidere valles
fronde tegi silvas, lapidosos surgere montes

che si allineano alla descrizione dei singoli atti della creazione *dei veri, qui terram stabili firmitate suspendit, qui caelum distinxit astris fulgentibus, qui solem rebus humanis clarissimum ac singulare lumen in argumentum suae unicae maiestatis accendit, terris autem maria circumfudit, flumina sempiterno lapsu fluere praecepit* (II, 5, 1–2), dove non si è abbastanza osservato che anche il passc lattanziono in prosa, e nelle immagini e talvolta nelle stesse espressioni, è stato suggerito, nella sua estetica bellezza, proprio da Ovidio. Qui, oltre la riaffermazione dell'idea della creazione, la poesia ovidiana ha dati i colori per descriverne la bellezza. Ed anche all'uomo, con tratto ovidiano, si dà il compito *ut suspiciat et honorificet communem parentem generis humani et rerum mirabilium fabricatorem* (II, 5, 3) da accostare a *Metam.* I, 85 ss. Anzi proprio i versi ovidiani delle Metamorfosi I, 84–6 sono citati prima da Lattanzio e parafrasati a conclusione quasi della sua dimostrazione (II, 1, 14–15) che *parens enim noster ille unus et solus cum fingeret hominem, id est animal intellegens et rationis capax, eum vero ex humo sublevatum ad contemplationem sui artificis erexit.* Infatti — egli dice — *cum ceterae animantes pronis corporibus in humum spectent, quia rationem ac sapientiam non acceperunt, nobis autem status rectus, sublimis vultus ab artifice deo datus sit, apparet istas religiones deorum non esse rationis humanae quia curvant caeleste animal ad veneranda terrena.* E Lattanzio adduce quasi trionfalmente i versi del poeta latino con un chiaro aggettivo: *quod optime ingeniosus poeta signavit* (e si cfr. *de ira Dei*, 2 *poeta non*

insuavis, per *Met.* III, 135–7), dove l'*ingeniosus* ricorda la caratterizzazione quintilianea del poeta: *Ovidius et nimium amator ingenii sui* (X, 1, 88).[2]

Una polemica che potremmo chiamare filosofica contro Ovidio in particolar modo, pur se non nominato, è in II, 8, 8–9: *nec audiendi sunt poetae qui aiunt chaos in principio fuisse, id est confusionem rerum atque elementorum, postea vero deum diremisse omnem illam congeriem singulisque rebus ex confuso acervo separatis in ordinemque discriptis instruxisse mundum pariter et ornasse*, che è parafrasi sempre vicina al testo di *Met.* I, 7–9; I, 21–24; I, 32–51, per sostenere la creazione *ex nihilo:* ma ad attenuare la responsabilità di Ovidio Lattanzio aggiunge: *in quo errore etiam philosophi fuerunt* (II, 8, 9). E sempre allo stesso testo ci riporta Lattanzio II, 8, 64 che, per provare *hominem fuisse ultimum dei opus* secondo le *sanctae litterae*, aggiunge: *idem etiam poetae fatentur. Ovidius perfecto iam mundo et universis animalibus figuratis hoc addidit* citando appunto *Met.* I, 76–8. Ancora al I libro delle *Metamorfosi*, vv. 430–3 ricorre con pieno consenso Lattanzio (*recte igitur Ovidius*) in un problema come quello del *calor substantia ignis* e dell'*umor aquae* (II, 9, 19–21), che non ha nulla che vedere con l'assunto fondamentale: e ciò dimostra tanto più la stima e la simpatia del « Cicerone cristiano » per il poeta classico. E tale simpatia è visibile in un passo come III, 14, 1 con l'inserzione della frase *tibias ad fontem, ut poetae aiunt* – che richiama, come è stato osservato, appunto ad Ovidio, Fasti VI, 701 ss. – nel contesto generale, a mò di citazione corrente: dove quasi l'espressione ovidiana ha un sapore polemico nei confronti di Lucrezio citato qualche riga prima.

Analogamente in IV, 1, 5 senza menzione del poeta, il fraseggiare di Lattanzio è evidentemente ripreso da Ovidio: *secutum est discidium generis humani et fraus et nefas omne* . . . in rapporto a *Met.* I, 129–30 *omne nefas* . . . / . . . *fraudesque dolique* . . . Come la citazione di *Met.* I, 111 fatta senza nominare il poeta (V, 5, 7), dato come universalmente noto, è quasi inserita nel dettato, e sempre in forma asseverativa: è continuata infatti da un *nec mirum* . . . E così innestato nel discorso, in maniera pressochè da

[2] Ma è Ovidio stesso ad usare per sè l'aggettivo *ingeniosus: turpiter huc illuc ingeniosus eo* (*Am.* III, 8, 8; e si cfr. v. 3)

non avvedersi nemmeno della sua origine, è *immo vero parum est velle* (VI, 17, 11) da Ovidio *Ex P.* III, 1, 35 (si veda p. 118 ed. Lenz, Torino, 1938), come in VII, 3, 9 *et ad eruendas opes interiora terrae viscera effodiuntur* può certo ricordare *Met.* I, 138–40 . . . *sed itum est in viscera terrae* / . . . / *effodiuntur opes:* ma anche qui la citazione è strettamente inserita nel contesto generale.

Ancora il richiamo ad Ovidio, che avrebbe dichiarato la realta del Dio creatore, è ribadito dalla Epitome III, 5: *ne Ovidius quidem ignoravit* (e segue dopo citazioni vergiliane) *a Deo instructum esse mundum: quem interdum opificem, interdum mundi fabricatorem vocat* (cfr. *Div. Inst.* V, 3, 25 generico).

Altrettanto in *Epit.* VIII, 2, senza nome di autore, si ricorda un verso di Ovidio *Met.* X, 215 lievemente variato e quasi parafrasato (*gemitus suos inscripsit in flore* in Lattanzio, *ipse suos gemitus foliis inscribit* . . . in Ovidio); come in *Epit.* XX, 1 *merito igitur poetae commutatum esse aureum saeculum memorant quod fuerit regnante Saturno* non potrebbe negarsi il riferimento a Metamorfosi I, 89 ss., passo ben conosciuto di certo da Lattanzio.

Infine, prescindendo da qualche altra sporadica menzione e dalle fuggevoli citazioni testè elencate dall'*Epitome*, ha una sua importanza quella di tre esametri di un'opera ora perduta di Ovidio, i *Phaenomena:* in cui Lattanzio ha modo particolarmente di esaltare il poeta come maestro quasi più dei filosofi. Si tratta del fr. 4 Lenz (*P. Ovidii Nasonis, Halieutica — Fragmenta — Nux*, Torino 1956², pp. 55–6) così introdotto: *quanto igitur Naso prudentius quam illi qui sapientiae studere se putant, qui sensit a deo lumina illa ut horrorem tenebrarum depellerent instituta! Is eum librum quo Phaenomena breviter comprehendit his tribus versibus terminavit* (II, 5, 24) [3]. Inoltre si veda ancora *de ira Dei* 23, 6 per *Met.* I, 256–8.

Nella storia della fortuna ovidiana, più ancora delle menzioni dei Fasti, non deve mancare il ricordo specialmente della ripetuta citazione per la parte iniziale delle *Metamorfosi*, che potrebbe anche essere di natura antologica, ma di cui Lattanzio ha sentito sia il fascino artistico, sia il profondo contenuto ideale, vicino a concezioni filosofiche spiritualiste a lui care, sia l'importanza, forse

[3] Si veda H. Fränkel, *op. cit.*, p. 239 n. 6; Wilkinson, *op. cit.*, p. 364 n. ; Schanz–Hosius, *op. cit.*, p. 253; Kraus, *art. cit.*, col. 1971.

anche, nel quadro generale dell'opera.[4] Di fronte a condanne di natura moralistica, sia da parte pagana sia da parte cristiana, ci pare interessi questa visione letteraria ed umana di Ovidio presentata da Lattanzio, così serena e criticamente valida: è questo che volevamo mettere soprattutto in evidenza, al di fuori di qualsiasi completa recensione di materiale ai fini del testo.[5] Risulta quindi che nelle *Divinae Institutiones* non si ricordano affatto gli *Amores*[6], bensì solo i « Fasti »[7] e le « Metamorfosi » (e forse le *Ex Ponto*, oltre i *Phaenomena*): di queste ultime è citato in prevalenza spiccata solo il I libro, e specialmente nella prima parte dell'opera. Di essa potrebbe dunque supporsi anche una conoscenza quasi antologica o per lo meno limitata ad un libro ed a passi essenziali ai fini spiritualistici dell'apologeta. Ma è innegabile la simpatia di Lattanzio per Ovidio e la consacrazione che egli ne fa al rango di poeta-vate. Lattanzio può essere considerato uno dei tramiti per cui l'opera del Sulmonese ha garantita la sua vitalità e la sua gloria nel Medio Evo.

Varese, Via Bernasconi 18

[4] Si veda anche R. Pichon, *Lactance*, Paris 1901, pp. 243–4 con buoni rilievi generali; ed ancora M. Manitius, *Beiträge zur Geschichte des Ovidius und anderer römischer Schriftsteller im Mittelalter*, in « Philologus » Supplb. 1899, p. 726 molto importante, ma senza deduzioni particolari per l'arte di Ovidio.

[5] Così ad es. Lattanzio I, 21, 40 (*quod Ovidius exponit in Fastis*), che cita Fasti IV, 207–214 con lezioni interessanti (Kraus, *art. cit.*, col. 1984; e per Fasti VI, 271–276 in Lattanzio III, 24, 6, ancora si veda F. W. Lenz, *Parerga Ovidiana*, sui Fasti e Lattanzio specialmente a pp. 365–370, in « Rend. Accad. Lincei » VI, XIII, 1937, pp. 320–410).

[6] Naturalmente qui non ho dato conto di reminiscenze ovidiane nel *de ave Phoenice*, del resto diligentemente segnate da Brandt nell' « Index auctorum », s.v. *Ovidius*: come da *Am.* II, 6, 54 con *Phoen.* 31, ecc. A noi interessava, ripetiamo, cogliere la valutazione critica che Lattanzio dà di Ovidio poeta.

[7] Per la fama dei Fasti ovidiani nella tradizione cristiana si veda W. Schmid, s.v. *Elegie*, in « Reallexikon für Ant. u. Christ. », col. 1055 e ss.; inoltre ora A. Salvatore, *Studi prudenziani*, Napoli 1958, pp. 35–57 specialmente; e per il problema generale di Ovidio nel mondo cristiano W. Schmid, *Ein christlicher Heroidenbrief des sechten Jahrhunderts*, in "Studien zur Textgeschichte und Textkritik, hrsg. von H. Dahlmann u. R. Merkelbach" Köln 1959, pp. 253–63, specialmente pp. 261–3 e note.

EIN SPRUCH GEGEN SCHMERZEN BEI PS. THEOD. PRISC.

Zur Frage der Bedeutungsentwicklung des Adjektivs "passus" im Spätlatein

VON

WOLFGANG SCHMID

In den Additamenta Pseudo-Theodori ad Theodorum Priscianum p. 303, 15 der Ausgabe von Valentin Rose findet sich unter „*ad ilii dolorem*" ein Spruch gegen Schmerzen:

quando Christus natus est, omnis dolor passus est.

Kürzlich hat V. Bulhart [1] im Zusammenhang mit der Behandlung einer Arnobiusstelle (nat. 2,4 p. 50,3 R. = 68,20 M.) auf die Formel aufmerksam gemacht und die Ansicht vertreten, sie könne unmöglich etwas anderes heißen als: „seitdem Christus geboren ist, ist aller Schmerz vorbei (und auch der deine wird bald aufhören)". Die hier angenommene Bedeutung von *passus* („vergangen") soll nach Bulhart auch bei Arnobius vorliegen. Es handelt sich da um den Gedanken, daß Zukünftiges, wie es mit den Weissagungen Christi gegeben ist, auf keinen Fall widerlegt werden könne: *quae vos* (gemeint sind die Heiden) *negatis vera esse ‹non vera esse› apud vos liquet, cum imminentia et nondum passa nullis possint rationibus refutari?* Bulhart trägt kein Bedenken, hier *imminentia et nondum passa* aufzufassen als „Bevorstehendes und noch nicht Vergangenes". Natürlich muß er zugeben, daß auch die übliche Erklärung [2] („. . . noch nicht offenkundig Gewordenes": part. perf. pass. von *pandere*, in der Normalbedeutung von „offen ausgebreitet, zutage liegend") einen guten Sinn ergibt; wenn aber eine und dieselbe Bedeutung – wie in diesem Falle *passus* „vergangen" – für

[1] Wiener Studien 71 (1958) S. 168f.; Bulhart gibt wohl versehentlich — neue Handschriftenstudien dürften kaum vorliegen — *postquam* als erstes Wort des Spruches, was in der Überlieferung keinen Anhalt hat.

[2] So Reifferscheid im Index und auch Spätere (z.B. auch Blaise–Chirat im Dict. s.v. *pando*: „choses imminentes, mais non encore manifestées").

beide Stellen passe, so sei sie sicher anderen Bedeutungen vorzuziehen. Daß Bulharts Erklärung weder für Arnobius noch für die Spruchformel überzeugend ist, soll im Folgenden gezeigt werden.

Bei Arnobius wäre sie selbst in dem Falle abzulehnen, daß die Stelle bei Ps. Theod. Prisc. richtig beurteilt wäre. Denn der gedankliche Zusammenhang verlangt als Gegensatz zu den *imminentia* die *praesentia*, nicht die *praeterita;* vom tempus praesens gilt ja, daß es „*in aperto est*" (*ἐν τῷ φανερῷ ἐστιν*), von der Weissagung, daß ihr Inhalt nur durch Überführung ins *praesens* zum *manifestum* für jedermann – auch die Ungläubigen – werden kann. Die Deutung Bulharts beeinträchtigt die Präzision des Gedankengangs; ein so gewandter Rhetor wie Arnobius weiß schon, was er sagt. Wie steht es nun aber mit Bulharts Auffassung des Spruches? Natürlich wäre es grundsätzlich denkbar, daß da ein vom Vulgärlatein her zu gewinnender Sprachgebrauch anzusetzen wäre, auch wenn diese Deutung von der Arnobiusstelle keinen Sukkurs erhoffen kann. Aber mir scheint, daß der Spruch in Bulharts Deutung ganz verkannt ist. Daß seit Christi Geburt aller Schmerz vorbei ist, setzt sich nicht nur in Gegensatz zum gesunden Menschenverstand – das möchte noch angehen –, sondern hat auch keinerlei Anhaltspunkt in der Lehre der christlichen Religion, die die Realität des Schmerzes durchaus ernst nimmt und den Gläubigen anweist, Gott oder Christus um das *vertere dolores in gaudium* zu bitten. Aber wir sind keineswegs nur auf solche allgemeinen Überlegungen angewiesen. Sieht man sich nämlich den Text bei Ps. Theod. Prisc. an, so wird man gewahr, daß Bulhart gerade das ausgelassen hat, was zur Sinnbestimmung unerläßlich ist – gewiß ein etwas seltsames Verfahren. Der Spruch muß als Ganzes gegeben werden:

quando Christus natus est,
omnis dolor passus est.
exi dolor,
Christus te sequitur.

Erst der vollständige Wortlaut zeigt, daß wir es mit einer magischen Formel zu tun haben[3]. Betrachten wir zunächst Z. 3 f.! Offensichtlich

[3] Man bedenke, daß auch praecantationes, wie wir sie seit Cato a. gr160 kennen, in medizinischen Handbüchern nicht durchweg verpönt

wird hier der Schmerz gestalthaft als böser Geist, als Dämon erlebt; er soll aus dem schmerzenden Körperteil – den *ilia*, falls die Subsumierung des Spruches unter diese Überschrift nicht auf das Konto des Zufalls überlieferungsgeschichtlicher Prozesse zu setzen ist – ausfahren[4], denn Christus ist als Verfolger hinter ihm her, setzt ihm hart zu: das Simplex *sequi* kann, was nicht eigens belegt zu werden braucht, durchaus im feindlichen Sinn wie das geläufigere *insequi* gebraucht sein. Wenn wir so im christlichen Bereich auf magische Praktiken des Exorzismus stoßen, so braucht uns das nicht wunderzunehmen. In den niederen Volksschichten lebte nach ihrer Bekehrung die uralte Sitte des Heilverfahrens der „Besprechung" mit neuem Vorzeichen weiter, unausrottbare Zauberformeln machten eine Metamorphose ins Christliche durch. Bekanntlich teilt uns Varro [5] aus einem landwirtschaftlichen Buch der *Sasernae* eine Zauberformel mit, nach der ein nicht näher genannter Heilgott den Krankheitsdämon vertreiben soll; die Vorstellung ist dabei die, daß der Dämon in die Erde fährt, indem für einen „magischen Kontakt" zur Überleitung der Krankheit in die Erde gesorgt wird [6]. Dies letztere Detail fehlt in dem christlichen Zauberspruch, insofern das *exire* des Schmerzdämons im Unbestimmten bleibt; im Prinzip ist aber kein großer Unterschied zwischen der christlichen Zauberformel und der bei Varro überlieferten, nur ist natürlich an die Stelle des heidnischen Heilgottes Christus getreten. Wie in der Formel der *Sasernae* die im Gegensatz zum Krankheitsdämon stehende *salus* in dem kranken Glied

---

gewesen sind. Das können z.B. Fälle wie Marcell. med. 28, 16 und Pelagon. 121 lehren (zu letzterem vgl. Ihms Kommentierung und Buechelers Bemerkung Kl. Schr. III 193f.), denen die entschiedene Verurteilung solcher Praktiken durch Vegetius gegenübersteht (mulom. 1, 39 p. 65 L.; 2, 108 p. 199 L.).

[4] Daß es sich bei dem Ausdruck *exire* nicht um den im Sinne eines griechischen *θύραζε* stehenden Sprachgebrauch handelt, den man aus anderen exorzistischen Zusammenhängen kennt (vgl. Bömer zu Ov. fast. 5, 443), vielmehr um das „Ausfahren" aus dem Körper, darf als sicher gelten, vgl. unten S. 182 Anm. 15.

[5] Vgl. Varro rer. rust. 1, 2, 27.

[6] So Gaar–Schuster, Auswahl aus röm. Dichtern, Kommentarband Wien 1928, S. 7 f. mit richtiger Erklärung des *terra pestem teneto* und des *terram tangere* in der dem Spruche beigegebenen „Gebrauchsanweisung".

nach Vertreibung des Unholds verbleibt (*salus hic maneto*), so könnte es auch sein, daß in der christlichen Formel Christus als Verkörperung der *salus* an die Stelle des zu vertreibenden Schmerzdämons treten, gleichsam an seinen freigewordenen Platz nachrücken soll als Garant dafür, daß der Dämon nicht wiederkehrt. Trifft diese Kombination zu, so könnte das *sequi* vielleicht auch nur den Sinn haben: „Christus tritt an deine, des Dämons, Stelle"[7]. In diesem Zusammenhang sei noch bemerkt, daß die Existenz christlicher Varianten zu alten Praktiken der Austreibung von Krankheitsdämonen für die Landbevölkerung Südfrankreichs zur Zeit des ausgehenden vierten Jahrhunderts durch Endelechius' Gedicht *De mortibus boum* [8] bezeugt ist (Anth. Lat. 893); da geht die *salus* vom *signum crucis* aus [9].

Bei der hier gegebenen Erklärung der zweiten Hälfte des Spruches ist nun aber mit der von Bulhart für *passus* angesetzten Bedeutung („vergangen") nichts auszurichten — warum, braucht wohl nicht näher ausgeführt zu werden. Auch mit einer Konjektur wie *cassus*[10] wäre — abgesehen davon, daß man im vorliegenden Text nur sehr ungern konjizieren wird — nichts gewonnen, denn wer einen Schmerz unter religiösem Aspekt als „null und nichtig", als „unwirksam" bezeichnet, wird nicht zu massiven Zauberpraktiken seine Zuflucht nehmen, um ihn loszuwerden. Aber gibt denn das überlieferte *passus* als part. perf. von *patior* keinen erträglichen

---

[7] Für *sequi* in der Bedeutung von *insequi* spricht freilich auch das Perseusamulett bei Bonner, Studies in magical amulets (1950), S. 43: *φεῦγε, ποδάγρα, Περσεύς σε διώκει* (zitiert auch bei C. Schneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums, München 1954, Bd. I S. 535, der stärker auf christliche Rezeptionen des antiken Heilzaubers im griechischen Bereich eingeht).

[8] Vgl. V. 113f. *fugit continuo saeva lues . . . , morbis nil licuit* und dazu Rhein. Mus. 96 (1953) S. 137.

[9] Vgl. in der vorhergehenden Strophe *signum . . . certa salus fuit* und *deus . . . Salvator*.

[10] Im Falle ihrer Herstellung wäre *quando* kausal zu fassen; übrigens entwickeln Belege wie Amm. 21, 16, 21 *imperium . . . cassum* oder Greg. Tur. Mart. 2, 18 *conabantur* (sc. daemones) *eum cassis telorum acuminibus perfodere* von der Bedeutung *inanis* her — *cassus* ist ja nicht nur gleich *μάταιος*, sondern auch gleich *κενός* im weiteren Sinne — wohl eher die Bedeutung „*inutilis*" als eine solche wie „*inefficax*".

Sinn? Wie mir scheint, sogar einen guten[11], der sich in ausgezeichneter Weise zur Gesamtdeutung fügt. Als Christus auf Erden erschien, kam es dahin, daß der Schmerz, der normalerweise *leiden macht*, nun selbst *leidet*[12]. Ein der gedanklichen Klarheit dienendes *et ipse* (*passus est*) darf man in der Formel nicht erwarten, es würde ja auch den offenbar beabsichtigten Parallelismus der beiden einander bis in die Silbenzahl hinein genau entsprechenden Glieder (Z. 1/2) beeinträchtigen. Der entscheidende Punkt wäre also der, daß der Schmerzdämon durch Christi Erscheinen auf Erden gewissermaßen einen Schlag erlitten hat, weil ihm ein gefährlicher Feind erstanden ist. Allerdings wird man auch in Erwägung ziehen müssen, ob hier nicht für das part. perf. des Deponens ein passivischer Sinn anzusetzen ist (*passus*, sc. ab eo, a Christo); die sprachliche Erscheinung ist als solche wohlbekannt[13] und könnte hier vielleicht auch dann angesetzt werden, wenn sich für passivisches *passus* gar kein Beispiel finden sollte. Der Sinn wäre nun der: weil Christus jeden Schmerz erlitten hat und kennt[14] (und, müssen wir hinzufügen,i hn siegreich überwunden hat), hat er als der rechte Widersacher des Schmerzes zu gelten, der auch jetzt anzurufen ist. Allerdings würde man hierbei anstelle von „*natus*" eher „*cruciatus et cruci*

---

[11] Allerdings ist es ohne einen — doch wohl methodisch unerlaubten — Eingriff in den überlieferten Text kaum möglich, in *Christus* das Subjekt auch von *passus est* zu sehen und so aus der Stelle eine Anspielung auf die jederzeit geläufige Polarität *Christus natus — Christus passus* herauszuhören, wie das zunächst manchem allein schon der Gedanke an den bekannten Spruch *piscis assus Christus est passus* nahelegen wird (dessen weite Bedeutung aus den bei C. Weyman, Beiträge zur Gesch. der christl.-lat. Poesie, München 1926, S. 237 zusammengestellten Behandlungen zu ersehen ist).

[12] Zu übersetzen wäre dann etwa: „. . . musste der Schmerz jeder Art sich das (als ein Übel) gefallen lassen" oder „. . . hatte der Schmerz darunter zu leiden, hatte er Qualen auszustehen".

[13] Vgl. generell z.B. Neue–Wagner III S. 51 u. 96, ferner Ernout–Thomas, Syntaxe Latine, 2. Aufl. 1953, S. 204. Dag Norberg, Syntakt. Forschungen (Uppsala 1943) S. 151 streift im Grundsätzlichen die Erscheinung für das Spätlatein; vor allem aber vgl. M. Bonnet, Le Latin de Grégoire de Tours, Paris 1890, S. 405f. und Norberg, In Registrum Gregorii Magni Studia critica (Uppsala 1939), S. 169ff., dazu auch — dort freilich vom Latein noch späterer Zeit — Alf Uddholm, Formulae Marculfi, Upps. 1953, S. 162.

[14] So z.B. Vulg. Is. 53,4 *dolores nostros ipse portavit.*

fixus" erwarten. Sicherheit ist nicht zu erreichen, doch würde die Formel als Ganzes den Eindruck größerer Geschlossenheit machen, wenn schon in ihrer ersten Hälfte der Gedanke an den Schmerzdämon hineinspielte, und das auf die verschiedenen Erscheinungsformen des Schmerzes zielende *omnis* braucht diese Möglichkeit nicht auszuschließen. Ja es gibt eine Parallele, die die Auffassung geradezu wahrscheinlich macht, daß Z. 1/2 gar nichts mit Christi Passion zu tun hat, sondern sich auf seine Dynamis gegenüber den Dämonen bezieht: ich meine die „interpretatio Christiana", die Eusebius für Plutarchs Erzählung vom „Tod des grossen Pan" gibt (Praep. ev. 5, 17, 13f.: p. 255 Mras). Da heißt es, zur Zeit des Tiberius – auf sie bezieht sich ja Plutarchs berühmte Geschichte – habe Christus durch sein Erscheinen und Verweilen auf Erden dem ganzen Dämonengelichter Abbruch getan[15]: *καθ' ὃν* (sc. Tiberium) *ὁ ἡμέτερος σωτὴρ τὰς σὺν ἀνθρώποις ποιούμενος διατριβὰς πᾶν γένος δαιμόνων ἐξελαύνειν τοῦ τῶν ἀνθρώπων ἀναγέγραπται βίου. ὥστε ἤδη τινὰς τῶν δαιμόνων γονυπετεῖν αὐτὸν καὶ ἱκετεύειν μὴ τῷ περιμένοντι αὐτοὺς Ταρτάρῳ παραδοῦναι. ἔχεις οὖν καὶ τῆς τῶν δαιμόνων καθαιρέσεως τὸν χρόνον κτλ.* (vgl. schon ebd. 5, 1. 3 p. 219 Mras *μετὰ τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ* [sc. Christi] *καὶ θάνατοι τῶν δαιμόνων ἱστορήθησαν κτλ.*). Die von unserm Spruch bezweckte Dämonenaustreibung, bei der Christus die Hand im Spiele haben soll, beruft sich auf die erfolgreichen Dämonenaustreibungen, die der Erlöser in der Zeit seines Erdenwandels vollbracht hat: damals hat er ja so manchen *immundus spiritus* zum *exire* gezwungen[16]. Wenn diese Erklärung zutrifft, so ist in Z. 1/2 Christi Passion, seine *tribulatio* durch *dolores* mit gutem Grunde nicht erwähnt; es ist ausschliesslich an die *ἐπιφάνεια* Christi (*quando Christus natus est*) gedacht, in deren Zeit jene *καθαίρεσις τῶν δαιμόνων* fällt, die gewissermaßen das Modell für die gegenwärtige exorzistische Krankheitsheilung abgibt. Wenn man das *quando Christus natus est* mit den beiden entsprechenden Formulierungen bei Euseb zusammenhalten darf, so kann man vielleicht bei *omnis dolor* auch

[15] Formulierung nach G. A. Gerhard, Der Tod des großen Pan, S. B. Heidelb. Akad., Phil.-hist. Kl. 1915, 5. Abhdlg., S. 9f., wo die eusebianische Deutung der Plutarcherzählung gut behandelt ist.

[16] Vgl. etwa Luc. 4, 35 f.; 8, 28 f. (dort auch über Qualen des exorzisieren Dämons).

an Eusebs Rede vom „ganzen Dämonengelichter" *(πᾶν γένος δαιμόνων)* denken: dann wäre der Schmerzdämon, an den sich die invocatio der Formel richtet, nur einer von vielen. Volkstümliche pagane Spruchfassungen nach Art der Sasernae-Formel blieben in christlicher Zeit dadurch am Leben, daß sie sich zu ihrer Rechtfertigung auf die aus den exorzistischen Geschichten des Evangeliums hergeleitete Vorstellungsweise beriefen und mit ihr verknüpft wurden.

Aber selbst wenn die zuletzt entwickelte Erklärung nicht zutreffen, vielmehr in Z. 1/2 des Spruches doch in irgendeiner Weise eine Hindeutung auf die Passion Christi stecken sollte, bleibt der wesentliche Kern unseres Deutungsversuches bestehen: seit Christus ist die Herrschaft der Dämonen „angeschlagen", wenn auch noch nicht gebrochen: auf den *dolor* (bzw. *morbus*), als den zweiten „altbösen Feind", trifft das Gleiche zu wie auf den diabolus. Oder ist er gar mit ihm identisch? Er hat seitdem Christus als ihn bedräuende Gegenmacht zu fürchten [17]. Erwähnung verdient wohl, daß die Verknüpfung der Aufforderung *exi, dolor* mit der Feststellung *Christus te sequitur* formal mehr oder weniger an die Bannung des *tortuosus serpens* im „hymnus ante somnum" des Prudentius erinnert (cath. 6, 145 *discede, Christus hic est, hic Christus est, liquesce*!); im Kontext der dichterischen Prägung des Prudentius ist die Typik des älteren exorzistischen Formelgutes erhalten geblieben.

Die Behandlung des Spruches ist ausführlicher ausgefallen, als er es zu verdienen scheint. Vielleicht findet das seine Entschuldigung durch unsern Versuch einer Verknüpfung mit ähnlichen Erscheinungen vorchristlicher und christlicher Zeit. Auch die sprachliche Seite der Sache verdient Beachtung: so unbedeutend der Fall ist,

[17] Vgl. in unserm Zusammenhang auch die exorzistische Verwendung der Formel *Christus hic est*, über die F. J. Dölger (Antike und Christentum 1, 1929, S. 20) gehandelt hat, dessen Ausführungen ebd. 5, 1936, S. 255ff. über Beschwörungen „bei Leib und Blut Christi" ebenfalls in den Umkreis des Exorzismus führen; sie machen u.a. auf ein Bleitäfelchen aus Reggio di Calabria aufmerksam (publiziert von J. Cozza Luzi RQS 1, 1887, S. 197ff.), auf dem die letztgenannte Formel wohl eucharistisch gemeint ist, dabei der böse Dämon mit den Worten *φεῦγε ἀπὸ τῆς δούλης τοῦ θεοῦ* abgewehrt und die an ihn gerichtete Vermahnung mit einem *ἀναστήτω ὁ θεός* gekoppelt wird.

er vermag doch gut zu illustrieren, welche Gefahren eine nicht genügend durchdachte Ansetzung von Sonderbedeutungen und Eigentümlichkeiten der lateinischen Sprachentwicklung (oder dessen was man dafür hält) mit sich bringen kann. Daß das häufig in der Verbindung *uva passa* und substantivisch als *passum* „der aus *uvae passae* hergestellte Wein" belegte Adjektiv *passus* von „vertrocknet" her über „alt" die Sonderbedeutung „vergangen" entwickelt habe, bleibt vorerst eine unbegründete Annahme. Nicht nur bei Meyer–Lübke, sondern auch in dem ein reiches Material ausbreitenden Artikel *passus* „ausgetrocknet" des Franz. Etym. Wörterbuchs von W. v. Wartburg (Bd. VII, 1955, S. 743f.) gibt es nichts, was für die von Bulhart postulierte Sonderbedeutung geltend gemacht werden könnte: die zugrundeliegende Anschauung – Austrocknen durch Ausbreiten in der Sonne – bleibt durchgehend gewahrt. Sollte uns der Thesaurus oder andere Lexika tatsächlich ein wie immer mit *pandere* zusammenhängendes Partizip für „vergangen" liefern, so wird das vielleicht eher mit dem vom Substantiv *passus* abgeleiteten **passare* als mit jenem Sprachgebrauch zusammenzubringen sein, der in Ausdrücken wie *uva passa* vorliegt. Für den hier behandelten Fall wäre dies dann ohne Belang.

Bonn, Endenicher Allee 7

REVIEWS

J. Mesot S M B, *Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand.* Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft. Schöneck-Berkenried (Schweiz), 1958. Pp. 153.

Die zweite Hälfte des IV Jahrhunderts war für die Entfaltung des Christentums sehr günstig. Dank der Religionspolitik der römischen Kaiser war das Christentum staatlich anerkannte, ja privilegierte Religion und es standen der Bekehrung vom Heidentum zum Christentum sozusagen keine äusseren Hindernisse von Seiten des Staates mehr im Wege. Diese Zeit ist denn auch entscheidend gewesen für die Verchristlichung des Abendlandes. Ambrosius von Mailand, der an einem Brennpunkt der damaligen Zeit wirkte, hat dazu wesentlich beigetragen.

Eine gründliche Studie aber über die Ausbreitung des Christentums in der nachkonstantinischen Zeit — d.h. von 325 bis zum Falle Roms um 410 — fehlt noch. Für die ersten drei Jahrhunderte besitzen wir das wohl bleibendste und im allgemeinen immer noch gültige Werk Harnacks "Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten". Es reicht aber nicht über das Jahr 325 hinaus. Ebenso befasst sich Gustave Bardys Monographie "La conversion au Christianisme durant les premiers siècles" hauptsächlich mit den ersten drei Jahrhunderten und greift nur sporadisch und summarisch ins vierte Jahrhundert hinein.

Der Autor dieses Buches will diese Lücke einigermassen ausfüllen durch eine gründliche und systematische Behandlung der Bekehrungstätigkeit des Ambrosius und er hofft, dass noch mehrere Arbeiten dieser Art die Baustoffe liefern werden für eine endgültig zu erscheinende allesumfassende Arbeit über die Ausbreitung des Christentums im vierten Jahrhundert.

Seine Monographie ist m.E. nahezu vollkommen gelungen. Sie zeugt nicht nur von einer gründlichen Kenntnis und Belesenheit, aber ist auch fesselnd und unterhaltend geschrieben. Nach einer kurzen Einleitung wird erst die geschichtliche Umwelt behandelt und dann die Politik im Dienste der Bekehrung. Gezeigt wird wie Ambrosius mittels seines Einflusses auf die Kaiser auch

ihre religiöse Gesetzgebung beeinflusst hat. Die letzen Abschnitte beschäftigen sich mit der Seelsorge und Bekehrung und mit deren Erfolgen. Ausführliche Verzeichnisse schliessen das Buch ab.

Nicht nur das Ganze ist zu loben, sondern auch in Einzelheiten gibt diese Studie kaum Anlass zu Kritik. Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Christen und Juden hat Dr. M. recht, wenn er behauptet, dass die Einstellung des Ambrosius nicht von der Haltung abweicht, welche die Christlichen Autoren im allgemeinen gegenüber den Juden eingenommen haben, eine Haltung von Intoleranz (S. 31). Er unterlässt es aber mitzuteilen, dass die Jüdische Religion durch die Gesetzgebung des Staates *religio licita* war (Cod. Th. XVI, 8, 9 u. 13) und darum Recht hatte auf Schutz des Staates, so dass Theodosius der Grosse, obwohl rechtgläubiger Christ, in der Sache der Synagoge von Kallinikon, welche von Christen angezündet worden war, als *Kaiser* die Pflicht hatte eine Strafverfügung über die Schuldigen zu verhängen. Später hielt der *Pabst* Gregorius der Grosse (590–604) sich ebenso an das *römische* Recht und schützte die Juden gegen den Fanatismus der örtlichen Bischöfe (Migne, P. L. 77, 497–498; 524–525; 390).

Anlässlich seines Streites gegen die Ehescheidung bemerkt der Autor (S. 95): "Anscheinend musste er (Ambrosius) also gegen damalige Rechtsgepflogenkeiten ankämpfen, die die Scheidung leicht gestatteten (cf. Sohm-Mitteis-Wenger, Institutionen 524 f.)", m.E. zielend auf das römische Recht. Aber Ambrosius richtet sich hier auch gegen Bischöfe, die in dieser Hinsicht zu biegsam waren (In Matth. 14: Iam contra Scripturae legem mulieri vivente viro nubere quidam Ecclesiae rectores permiserunt).

Nach einer Auseinandersetzung, dass Konstantins Religionspolitik sich im allgemeinen davor hütete das religiöse Empfinden der Heiden schwer zu verletzen und u.a. nur die private Haruspizin und die dabei angewandten häuslichen Opfer verboten wurden, folgt die Bemerkung (S. 11), dass auch politische Gründe dieses Verbot veranlasst haben. Die anderen Gründe werden nicht erwähnt. Ich frage mich ob hier auch nicht eine gewisse abergläubische Furcht eine grosse Rolle gespielt haben könne, die Furcht der Kaiser vor heimlichen heidnischen Verfluchungen, welche bei öffentlichen Opfern nicht geäussert werden konnten.

Der Autor betont, dass Ambrosius ein besonderes Interesse an

der Bekehrung einer intellektuellen Elite hatte (S. 133). In dieser Beziehung erhebt sich die Frage ob hier ein bewusstes Streben gewesen sei den öfters tiefen Stand der geistlichen Ausbildung der Priester zu heben (cf. Mansi III, 14 u. 1171).

So erheben sich noch mehrere Fragen. Möge diese Arbeit für viele Gelehrte eine Anregung sein weitere derartige Bausteine für eine Fortsetzung von Harnacks Meisterwerk zusammen zu bringen.

Winschoten, Liefkensstraat 6 E. J. JONKERS

H. Hess, *The Canons of the Council of Sardica*. Oxford: The Clarendon Press, 1958. 170 pp.

For more than a century the Council of Sardica has occupied the minds of many writers of ecclesiastical history, on account of the fact that in 1846 the authenticity of the canons of this council was called in question for the first time. After that many treatises, pro as well as con, were published, till after the investigations of Funk and Turner, the authenticity could be said to be incontestable. Then other problems arose. Turner had succeeded in drawing up the Latin text by the side of the extant Greek text, and now the question was which of the two was the oldest, a question that was the more urgent, because, among other things, the wording differed on several points.

A considerable part of this book, divided into a general and a special part, which are closely connected, deals with this question. The general part contains historical and textual studies in which the historical setting, the rival synods and the person of Hosius of Cordova, president of the council, are discussed and the transmission of the Latin, as well as the Greek text.

The second part, entitled "Studies in interpretation", discusses separately the historical background of each canon.

In the first part the writer, after having given the opinions of several scholars on the priority of the Greek or Latin text, propounds somewhat hesitatingly that probably the fact that the number of Greek and Latin speaking members was practically equal – which was uncommon in those days –, has been of great influence (p. 47).

This involved the necessity to publish two versions. These versions agreed in essential points, but differed in details. Therefore, according to the writer, it will have to be decided of each canon separately, which of the two versions expresses the opinion of the council. This is done in the second part.

Here follow some particulars: To emphasize the remark that the form of the canons was adapted to those of the *Senatus consulta* (p. 39), it might have been pointed out, that this is only one of the fields in which Canon Law agrees with secular law, in order to be more effective (Revue d'Histoire du Droit XX, pp. 336–343).

The statement that the Didascalia (II, 1) directs that a candidate for the episcopate must be fifty years old, is incomplete (p. 105). The writer discusses only part of the text, which gives the following clauses: *Si autem in parochia modica ordinandus est episcopus et non invenitur, qui tempore aetatis iam transisse videatur et testimonium habere, et sapiens est autem iuvenis et testimonium habet ab iis, qui cum eodem sunt, quia dignus est ad episcopatum, et per iuvenilem aetatem, per mansuetudinem et per bonam conversationem senectutem ostendit, probetur et, si ab omnibus tale testimonium habet, constituatur episcopus in pace e.q.s.*

It was even directed by a council, held under Pope Sylvester (314–335) at Rome, that no one could be made a bishop before having been in office for the respectable time of more than fifty years. This involved great practical difficulties of course on account of the age as well as for want of competent candidates, so that even newly-converted persons were sometimes appointed comparatively early. This has been insufficiently illustrated by the writer.

In discussing the prohibition of taking interest Augustinus En. in Ps. 126, 6 should have been mentioned.

However, these matters are of minor importance compared with the merits of this book, for the writer proves himself to have, on the whole, a profound knowledge of the councils and the writings of the ancient Christian authors.

This book is, in fact, a valuable contribution to our knowledge of the early development of Canon Law.

Winschoten, Liefkensstraat 6 E. J. JONKERS

Adolf W. Ziegler, *Neue Studien zum ersten Klemensbrief*. München, Manz Verlag, 1958. Pp. 144.

The development of patristic studies is clearly indicated when we compare the questions and answers of Ziegler with the comments on Clement made by his first editor, Patrick Young, in 1633. Young saw in Clement an example of *primaeva simplicitas;* his commentary cited many patristic writers but quoted non-Christian authors only to illustrate Clement's vocabulary. Clement wrote in the name of the Roman church *ut modestiae et humilitatis posteris aetatibus exemplar imitandum proponeret*. Ziegler, on the other hand, breaks up Clement's ideas into smaller units so that by the study of details he can come to a general picture which is not based on "a single intuitive glance". The result of his comparative analysis is to show that (1) Clement's purpose of seeking peace in Corinth is responsible for his non-polemic attitude toward the Roman state; (2) his "openness to revelation" leads him to use oracle-terminology in relation to prophecy and to speak of non-Christian oracles without criticism (55, 1); *perhaps* he mentions women because of the ancient idea that they have special prophetic gifts; (2a) he knows the myth of the Danaids and of Dirce, though not directly from Aeschylus; (2b) he uses the Latin version of the story of Medea (Seneca); (3) the idea of voluntary exile also comes from more widely diffused classical sources; (4) the authority of Clement is essentially prophetic, not imperial; his letter, perhaps written after an earlier encounter with the Corinthians, does not provide a direct testimony to the Roman primacy but "belongs to its history". Ziegler concludes that "der Anteil des Briefes am antiken Bildungsgut legt nahe, dass sein Verfasser, der römische Klemens, nicht Judenchrist war, sondern wahrscheinlich vom Heidentum gekommen ist". Specific relations with Corinthian or Delphic mythology, however, cannot be demonstrated.

We should agree with Ziegler that the method of analyzing details (while keeping the general picture in mind) is the only one which can bring progress in the study of an author like Clement, or of any other author. And he is undoubtedly right when he says that "1 Kl nicht zweierlei, sondern dreierlei Geschehen kennt, nämlich das atl, das ntl und das antike-heidnische" (p. 49). This feature

is sometimes overlooked by contemporary scholars, for whom the apostle Paul and his successors seem to stand almost entirely within ancient Judaism. Even a Hermas, however, as R. Joly has pointed out, is not purely Jewish; and the studies of E. R. Goodenough have shown the widespread diffusion of Hellenistic motifs among Jews, while van Unnik has indicated that the movement of ideas was not all in one direction (*Vigiliae* 4, 1950, 181–89).

One basic question is whether one can properly speak of "Jewish" and "Hellenistic" as if the words represented cultural entities which can be fully separated. If one compares Ziegler's picture of Clement with that found in Père Daniélou's *Théologie du Judéo-Christianisme*, one might suppose that two different men were being described; Clement presumably believed that his two or three worlds could be synthesized. And in Ziegler's work one might ask for more emphasis on the rôle of education, specifically in the study of rhetoric, as the immediate source of much of what Clement says. I do not mean that Clement's choice of *topoi* was governed by his training, but simply that the *topoi* and the illustrations of them provided him with materials out of which he could make selections. Since he may have used poetry to illustrate some of his themes, it is significant that handbooks were available in which poetry had already been anthologized.

Generally speaking, Ziegler's book is a careful, well balanced study of a difficult theme. It will prove valuable to students of early Christian literature, and we may hope that further "neue Studien" will appear.

ROBERT M. GRANT

BOOKS RECEIVED

(The inclusion of a book in this list, which contains all books received by the editors, does not guarantee its subsequent review.)

Marinus Agterberg, O.E.S.A., "Ecclesia–Virgo". Etude sur la virginité de l'église et des fidèles chez Saint Augustin (Dissertatio ad Lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificium Athenaeum "Angelicum" de Urbe). Héverlé–Louvain, Institut Historique Augustinien, Rue Paken 109, 1960. 135 pp. Pr. 120 Belg. fr.

Olof Andrén, Rättfärdighet och Frid. En studie i det första Clemensbrevet. (Righteousness and Peace. A study in the First Letter of St. Clement of Rome. With a summary in English). Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, [1960]. 235 pp. Pr. 25 Swed. crowns.

Clément d'Alexandrie, Le Pédagogue, Livre I. Texte grec. Introduction et notes de Henri–Irénée Marrou. Traduction de Marguerite Harl (Sources Chrét. No. 70). Paris, Ed. du Cerf, 1960. 304 pp. Pr. 16,80 NF.

Corpus Christianorum, Series Latina CXXVIII: Commodiani carmina cura et studio Iosephi Martin; Claudii Marii Victorii Alethia cura et studio P. F. Hovingh. Turnholti,Typographi Brepols Editores Pontificii, 1960. XXXVII, 299 pp.

Bruno Morel, De invloed van Leporius op Cassianus' weerlegging van het Nestorianisme (Universitas Catholica Lovaniensis, Sylloge Excerptorum e dissertationibus ad gradum doctoris in Sacra Theologia vel in Iure canonico consequendum conscriptis. Tomus XXXIV, fasc. 5.). Leuvense universitaire uitgaven, 1960. (offprint from: Bijdragen, XX (1960), pp. 31/52).

Entretien d'Origène avec Héraclide. Introduction, texte, traduction et notes de J. Scherer (Sources Chrét. No. 67). Paris, Ed. du Cerf, 1960. 132 pp. Pr. 9,60 NF.

Marc Philonenko, Les interpolations chrétiennes des Testaments des douze patriarches et les manuscrits de Qoumrân (Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses, No. 35). Paris, Presses universitaires de France, 1960. 68 pp.

Antonio Quacquarelli, Retorica e liturgia antencienna (Ricerche Patristiche, 1). Roma–Parigi–Tournai–New-York, Desclée & C.i, 1960. XXVIII, 343 pp.

D. Romano, Studi Draconziani. Palermo. U. Manfredi editore, [1959]. 123 pp.

Prof. Dr. P. A. van Stempvoort, Petrus en zijn graf te Rome. (Bibliotheek van boeken bij de Bijbel). Baarn, Bosch & Keunig N.V., [1960]. 169 pp. Pr. fl. 2.90 (for subscribers to the series fl. 2.25).

Peter Stockmeyer, Leo. I. des Grossen Beurteilung der Kaiserlichen Religionspolitik (Münchener Theologische Studien. I. Histor. Abt., 14. Band). München, Kommissionsverlag Max Hueber, 1959. 243 pp. Pr. 16 DM.

Carl-Gustaf Undhagen, Birger Gregerssons Birgitta-Officium. Uppsala, Almquist & Wiksells Boktryckeri AB, 1960. XXIII, 270 pp., 22 plates. Pr. 35 Swed. crowns.

Mr. P. J. Verdam, Sanhedrin èn Gabbatha. Kampen, J. H. Kok, N.V., 1959. 35 pp.

Vetus Latina. 26. Epistulae Catholicae. Apocalypsis. 3. Lieferung, 2 Pt., pp. 185/236. Freiburg, Verlag Herder, [1960]. Pr. 14 DM (for subscribers 11.90 DM).

ACTES 27, 1–10

PAR

J. ROUGÉ

Parmi les passages en « nous » si célèbres du livre des Actes, il en est un qui intéresse au premier chef l'historien, non point des origines du christianisme, mais simplement de l'Antiquité, plus particulièrement même celui qui s'occupe des problèmes de la navigation et des questions juridiques: le récit de St Paul prisonnier en route avec ses compagnons vers l'Italie et Rome. Souvent étudié au point de vue des relations maritimes entre la Méditerranée orientale et l'Italie,[1] ce texte semble ne plus présenter de difficultés en la matière, aussi est-il utilisé d'une manière courante pour montrer la route suivie par les navires d'Alexandrie vers les ports qui desservaient la capitale de l'Empire. C'est pourtant sur ce point en apparence si bien établi que nous voudrions exposer nos doutes issus tout autant des variantes du texte que de la pratique des voyages Palestine – Rome vers les débuts de l'ère chrétienne.

Le texte de 27, 1 admis normalement, et d'ailleurs confirmé par un certain nombre de témoins antiques, tel St Jean Chrysostome,[2] est celui de la version dite orientale du Nouveau Testament: « Quand notre embarquement pour l'Italie eut été décidé, on remit Paul et quelques autres prisonniers à un centurion de la cohorte Augusta, nommé Julius. Nous montâmes à bord d'un vaisseau d'Adramyttium qui allait partir pour les côtes d'Asie, et nous prîmes la mer ».[3] Il a pour lui de nous mettre immédiatement dans l'atmosphère du récit par l'emploi du « nous », et de s'adapter à merveille au voyage maritime qui va suivre. Il semblerait en effet naturel de penser que ce voyage ait été la conséquence d'un ordre d'embarquement donné par le procurateur; dans ces conditions il serait légitime de supposer que Félix, après avoir ordonné au centu-

---

[1] Parmi l'énorme bibliographie de la question nous retiendrons: J. Smith, *The voyage and shipwreck of St Paul*, Londres, 1880; Vars – Breusing, *L'art nautique dans l'Antiquité*, Paris, 1887; W. Ramsay, *St Paul, the traveller and the roman citizen*, Londres, 1908,; R. Ricard, *Les navigations de St Paul, La tempête de* 14 *jours*, Etudes, 1927.

[2] St Jean Chrys. *Homélie* 53 *sur les Actes*, P. G. 60, c. 367.

[3] Traduction de Dom J. Dupont, *Bible de Jérusalem*.

rion d'emmener ses prisonniers par la voie maritime, lui en ait fourni les moyens sous la forme d'un droit de réquisition valable pour tous les navires qu'il pourrait rencontrer. Ce procédé n'a rien pour nous étonner: la réquisition, l'angarie, a été pendant toute la durée de l'Empire l'une des méthodes les plus employées par l'Etat pour assurer les transports des vivres aussi bien que des hommes. C'est elle que nous voyons utilisée, par exemple, pour l'envoi vers l'exil de l'ancien préfet d'Egypte Flaccus, condamné par Caligula quelques années auparavant.[4] A partir du moment où nous adoptons cette hypothèse, tout devient cohérent. La route normale de la navigation Egypte – Rome, par suite de la prédominence des étésiens de Nord-Ouest en Méditerranée orientale, se décompose en trois secteurs (Egypte – Asie mineure, Asie mineure – Crète, Crète – Italie) et comme la saison est assez avancée,[5] le centurion profite de la présence dans le port de Césarée d'un navire qui regagnait son port d'attache, Adramytte, sur la rive occidentale de l'Asie.[6] Il avait ainsi la quasi certitude de trouver en chemin un transport alexandrin à destination de l'Italie. Et c'est ce qui arriva: lorsqu'après quelques vicissitudes le navire aborda au port de Myra, il put facilement faire passer les hommes de son convoi sur un navire en partance pour l'Italie.[7]

Mais cette subtile ordonnance nous semble bien fragile. Rien dans le récit des Actes ne permet de supposer que, lorsqu'il s'embarquait à Césarée, le centurion escomptait trouver sur son chemin un navire pour Rome; bien plus rien dans le texte ne nous permet d'affirmer que la navigation Césarée – Adramytte devait comporter des escales, après celle de Sidon, et surtout une escale à Myra, même si celle-ci était dans la logique de la navigation dans cet espace maritime. Autrement dit la première question qui se pose à

[4] Phil. Alex. *in Flaccum*, 152 sq.

[5] Sur cette route: L. Casson, *The Isis and her voyage*, T.P.A. 1950, p. 43–56; du même *The Isis and her voyage : a reply*, T.P.A. 1957, p. 239–240, réponse à B. S. J. Isserlin *The Isis and her voyage : some additional remarks*, T.P.A., 1955, p. 319–320.

[6] Sur l'importance d'Adramytte et de son golfe Strabo XIII, 606.

[7] Sur le port de Myra, W. Ramsay *op. cit.* p. 298 et H. Metzger, *Les routes de St Paul dans l'Orient grec* (Cahiers d'archéologie biblique n° 4, 1954) p. 51. Il faut remarquer cependant que l'importance de ce port est inconnue de Strabon pourtant contemporain, Strabo XIV, 666.

nous est celle de savoir si cette escale fut voulue, ou si elle ne fut que la conséquence de conditions météorologiques momentanées?

Que nous dit le texte? Après avoir fait escale à Sidon, où Paul put débarquer grâce à la bienveillance du centurion, le vaisseau dut longer « la côte de Chypre, parce que les vents étaient contraires », il s'agit manifestement de la côte orientale de l'île, puis il s'engagea dans l'aulon qui sépare l'île de la côte Sud de l'Asie mineure et c'est ainsi que, poussé par le courant marin Est – Ouest qui longe cette côte [8] plus que par les vents, il arriva au port de Myra. Si ce sont les vents contraires qui ont déterminé cette route, quelle eût été la route normale du navire pour gagner à partir du port de Sidon la côte d'Asie, terme qui, ne l'oublions pas, a un sens de géographie administrative très précis: la côte de la province d'Asie, province dont Myra ne fait pas partie, puisque cette ville se trouve dans la province de Lycie. La phrase, que nous venons de citer, nous permet de penser que le navire devait faire une navigation directe par le Sud de Chypre. Certes cette route est en général niée, comme étant impossible par suite du système de circulation des vents dans cette région, et l'on voit dans cette affirmation de l'auteur des Actes une preuve de sa méconnaissance des choses de la mer.[9] Pourtant nous devons remarquer que la route ainsi suggérée se trouve également indiquée par Strabon. Dans sa description des côtes et des ports de l'île de Chypre le géographe nous fournit les deux données suivantes: relations directes de Beyrouth avec la côte Sud de Chypre, relations directes du port cypriote de Curium, sur la côte Sud-Ouest, avec l'île de Rhodes; donc relations en ligne droite entre la côte syro-palestinienne et l'extrémité sur-occidentale de l'Asie mineure.[10] Dans ces conditions nous avons le droit de considérer que l'escale de St Paul à Myra fut purement fortuite; mais c'est tout, et nous ne pouvons en déduire que le centurion n'escomptait pas trouver sur sa route un navire en direction de l'Italie, puisqu'il eût pu en rencontrer un à

---

[8] J. Rouch, *La Méditerranée* (Bibliothèque de philo. scientifique 1946) p. 106.

[9] Ramsay, *op. cit.* p. 317, ce qui n'ôterait rien cependant à la valeur documentaire du récit. Même méconnaissance chez Synésius *ép.* 4 cf L. Casson, *Bishop Synesius' Voyage to Cyrene*, The american Neptune XII, p. 294–296.

[10] Strabo XIV, 682–683.

Rhodes aussi bien qu'à Myra, peut-être même beaucoup plus facilement quand on considère l'importance du port de Rhodes dans la navigation méditerranéenne antique.[11] C'est le temps de la navigation qui doit nous permettre de répondre à cette question. Comme nous l'apprend le texte, nous sommes vers le début du *mare clausum*, fin août, premiers jours de septembre, c'est à dire à ce moment de l'année où les navires de commerce, qui viennent de sillonner les mers pour les besoins de leurs affaires, se hâtent de regagner leur port d'attache ou un port aménagé pour l'hivernage, afin d'éviter les tempêtes de la mauvaise saison.[12] A cette époque de l'année les étésiens et autres vents d'Ouest et de Nord-Ouest ne sont plus prépondérants,[13] par conséquent la navigation Est–Ouest redevient possible. Dans ces conditions les probabilités en faveur de la présence dans les parages sud-occidentaux de l'Asie mineure d'un grand transport alexandrin à destination de Pouzzoles s'avèrent très minces; ces navires, s'il s'en trouvait désireux de gagner l'Occident avec la perspective d'y hiverner, devaient en cette saison emprunter la route directe, navigant entre la Crète et l'Afrique, route que nous laissent supposer certains témoignages littéraires et non littéraires.[14] Par conséquent nous sommes bien obligés de constater que la rencontre du navire alexandrin à Myra fut le simple résultat du hasard: soit qu'il s'agisse d'une sorte de tramp, parti d'Alexandrie à la recherche d'une cargaison ou de passagers (rien ne permet de dire, comme on le fait d'ordinaire, que nous avons affaire à un navire de la flotte des blés), soit d'un navire qui, par suite de circonstances défavorables mais fortuites,

---

[11] Cf. Strabo XIV, 652; Ael. Arist. *Or.* XXV, 3 (ed. Keil).

[12] La date se déduit de la mention du Grand Jeûne. Sur le *mare clausum* cf. E. de St Denis R. E. L. 1947 p. 196–214 et notre article R.E.A. 1952 p. 316–25.

[13] Plin. *N.H.* II, 124 et le commentaire de J. Beaujeu p. 203 (ed. Budé); *art. calendarium* de Ch. E. Ruelle *Dict. des Antiq.*

[14] *Pap. Michigan* n° 490: lettre d'une recrue de la flotte de Misène à ses parents en Egypte, faisant route par mer il écrit durant une escale à Cyrène en mai donc avant l'installation des étésiens. Synésius *ép.* 4 est doublé au cours d'une navigation Alexandrie – Cyrène par de gros transports qui se rendaient beaucoup plus loin, donc Carthage ou l'Italie. Le saint moine Hilarion vient s'embarquer à Parétonium pour la Sicile qu'il gagne directement St. Jérôme *v*. *Hilar.* 33–36.

s'est vu dans la nécessité de venir prendre le vent jusque sur la côte méridionale de l'Asie mineure, tel ce navire de la flotte de Nelson après Aboukir dont L. Casson rappelle l'aventure,[15] ou celui qui, peu de temps après, ramena Monsieur de Chateaubriand d'Alexandrie à Carthage. Ce dernier, après avoir sans succès tenté de forcer le passage direct vers l'Ouest, fut finalement contraint de venir lui aussi prendre le vent dans ces parages, en vain d'ailleurs puisque, contrairement à toutes les règles de la navigation à voile dans cet espace maritime, il dut en dernier ressort faire route au Nord de la Crète et non au Sud à l'abri des coups de vent du Nord.[16]

Toutes ces considérations nous amènent à penser que l'embarquement au port de Césarée fut lui aussi fortuit. Il est vraisemblable que le centurion avait simplement reçu l'ordre du procurateur de transférer les prisonniers à Rome sous escorte (il ne s'agit nullement, comme l'écrit Vars on ne sait trop pourquoi, de l'expédition d'un convoi de prisonniers pour profiter du retour vers l'Italie de l'une des cinq cohortes de Césarée).[17] Sans aucun doute, dans l'esprit de Félix, le convoi devait faire route par terre, empruntant à peu de choses près ces mêmes chemins que Paul avait arpentés lors de son second voyage missionnaire jusqu'à Thessalonique.[18] A partir de cette ville, qu'une courte traversée permettait de gagner, deux possibilités sont à envisager: soit la via Egnatia jusqu'à l'Adriatique, puis la traversée Dyrrachium – Brindes et la via Appia, route classique à la fin de la République et au IIème siècle, mais délaissée à l'époque de St Paul; soit la grande voie militaire qui venait d'être ouverte dans la région danubienne et qui était équipée de postes d'étapes où le centurion aurait pu faire halte avec sa petite troupe.[19] C'était là le mode normal d'acheminement des prisonniers de droit commun et des condamnés vers

[15] Casson, *Isis* premier article p. 45 n. 4.

[16] Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem.* Parti d'Alexandrie vers l'Ouest il court des bordées entre l'Afrique et la Crète puis, ne pouvant passer, gagne Rhodes, Scarpanto et cherche le passage vers le Sud de la Crète. Sur les supplications de Chateaubriand le capitaine « consentit avec peine » à prendre la route du Nord pour profiter d'un vent du Sud. Ce texte tranche en faveur de Casson la discussion qui l'a opposé à Isserlin.

[17] Vars – Breusing, *op. cit.* p. 178.

[18] H. Metzger, *op. cit.* p. 21 sq.; J. Bérard, *Recherches sur les itinéraires de St Paul en Asie mineure,* R. A. 1935, p. 57–90.

la capitale de l'Empire, et c'est cette route que suivit une cinquantaine d'années plus tard un autre chrétien de marque, St Ignace d'Antioche, en marche vers le martyre.[20] Il faut de plus remarquer que si, comme la version que nous étudions en ce moment le déclare, le centurion avait reçu l'ordre de faire le voyage par mer, faute de navire en partance pour l'Italie dans le port de Césarée, il serait allé s'embarquer à Alexandrie. C'était là l'habitude pour les voyageurs palestiniens,[21] c'est aussi cette route que suivirent, après la destruction de Jérusalem par Titus, les Juifs prisonniers de guerre envoyés vers l'Occident par le vainqueur pour y être exécutés lors de son triomphe ou pour être vendus comme esclaves.[22] Mais en l'occurence un navire se trouvait au port, qui allait non vers Rome mais vers le Nord, c'est à dire dans la direction que devait suivre le convoi; le prisonnier ou tout autre dut alors proposer au centurion de le prendre, sans doute à ses frais. Ce dernier, à qui la perspective d'un voyage moins fatigant et qui avait toutes les chances d'être plus rapide ne devait point déplaire, s'empressa d'accepter; il serait toujours temps à Adramytte de reprendre la marche. Mais ne voilà-t-il pas qu'au hasard d'une escale à Myra une nouvelle bonne occasion se présenta, un navire pour l'Italie, cette fois c'est le centurion lui-même qui proposa l'embarquement à peu près certain de le voir accepté par ses prisonniers: c'est ainsi du moins que nous interpréterions volontiers le verset 27, 6 « le centurion trouvant là un navire . . . » [23].

Mais alors le texte reçu ne cadre plus avec les conditions du

[19] M. P. Charlesworth, *Les routes et le trafic commercial* (trad. P. Grimal, Paris 1938) p. 124–125; E. Gren, *Kleinasien und der Ostbalkan in der wirtschaftlichen Entwicklung der römischen Kaiserzeit*, Uppsala 1941, p. 31 sq. Pour la première Gren montre son peu d'utilisation au Ier siècle, par contre réparée par Trajan elle est à nouveau très fréquentée et c'est elle que dut emprunter Aelius Aristide en plein hiver 143 *Discours sacrés* II (éd. Dindorf I, p. 466). La seconde utilisée par Mucien lors de sa marche sur l'Italie en 69 reste au IVième siècle la voie militaire par excellence.

[20] Le voyage d'Ignace ressemble d'une manière frappante à celui de Paul cf. Camelot, *Lettres de St Ignace*. Sources chrétiennes n° 20, 2ième éd. 1951.

[21] Charlesworth, *op. cit.* p. 38.

[22] St Jérôme *in Jeremiam* VI, 31, 15 « *quod capta Ierusalem sub Uespasiano, per hanc uiam Gazam et Alexandriam infinita millia captiuorum Romam directa sint* ».

[23] *κἀκεῖ εὑρὼν ὁ ἑκατοντάρχης πλοῖον*

voyage telles que nous venons de les reconstituer; c'est pourquoi, malgré le témoignage en sa faveur de St Jean Chrysostome, nous pensons que la version orientale doit être ici rejetée au profit de la version occidentale telle qu'elle nous a été conservée par le fameux palimpseste de Fleury: « *et ita legatus mitti eum Caesari (iudicauit) et in crastinum uocauit centurionem quemdam nomine Iulium et tradidit ei Paulum cum ceteris custodiis* » « ainsi le gouverneur décida de l'envoyer à César, et dans la journée du lendemain il appela un centurion du nom de Jules et il lui remit Paul avec d'autres prisonniers. »[24] Comme nous le voyons il n'est plus question dans ce texte d'embarquement, le gouverneur se contente de remettre les prisonniers au centurion avec ordre de les conduire à Rome.

Cette version présente à notre avis un autre avantage: elle résout, en la supprimant, une difficulté du texte traditionnel « quand il fut décidé de nous embarquer ».[25] En effet ce « nous » ne s'accorde pas avec la suite du texte. Dans celui-ci trois groupes distincts, quatre même si l'on veut, apparaissent: le centurion et ses hommes, les prisonniers autres que Paul, le narrateur et ses compagnons, enfin, ayant à lui seul la valeur d'un groupe, Paul. Or s'il est normal que le procurateur ait donné l'ordre de faire embarquer les prisonniers et leur escorte, il est beaucoup plus difficile de l'admettre pour le groupe du narrateur qui comprend, suivant la tradition, Luc, Aristarque de Thessalonique et peut être quelques autres disciples de Paul. Nous sommes donc obligés de nous demander à quel titre ils ont embarqué en même temps que les prisonniers? Si le départ s'était fait par la route, aucune difficulté ne se présenterait dans le climat même des Actes: Paul, citoyen romain ayant réclamé d'être jugé par le tribunal impérial, accusé mais non convaincu d'excitation à la révolte, n'était pas soumis à une captivité bien dure, d'autant plus que, s'il n'avait pas fait appel à l'Empereur, il eût été libéré par le procurateur.[26] Dans ces conditions il eût été facile, pour qui l'eût voulu, d'accompagner le

---

[24] F. Blass, *Acta apostolorum* (Göttingen 1895) p. 271–272; sur la valeur relative des versions, en dernier lieu E. Trocmé, *Le livre des Actes et l'histoire* (Fac. de théol. prot. de Strasbourg n° 45, 1957) p. 21 sq.

[25] 27, 1.

[26] 26, 30–32.

prisonnier tout au long des étapes du convoi; ces derniers ne devaient pas être d'une discipline très stricte, puisque, si nous reprenons comme point de comparaison le voyage de St Ignace, qui, lui, était condamné aux fauves, nous voyons qu'il jouissait au cours des étapes d'une liberté singulière.[27] Mais ici il n'est pas question d'un voyage par terre, mais par mer; il fallait donc pour les passagers payer le naulon, le prix de la traversée, et de plus se procurer les vivres nécessaires pour la durée approximative du voyage, le naulon ne comportait en effet que la fourniture de l'eau.[28] Ramsay, dans l'ouvrage que nous avons déjà cité à plusieurs reprises, a émis une hypothèse curieuse: il compare la captivité de Paul à celle de Cécina Pétus, coupable de complot contre l'autorité de l'Empereur [29] et se réfère à la lettre célèbre de Pline, écrite à la gloire de la fidélité conjugale de sa femme Arria. «Scribonianus avait pris les armes en Illyrie contre Claude; Pétus avait été de la révolte et après la mort de Scribonianus on l'emmenait prisonnier à Rome. Il allait être embarqué, Arria suppliait les soldats de la prendre avec lui sur le bateau. « Il faut bien, disait-elle, qu'à un consulaire vous donniez quelques esclaves pour le servir à table, l'habiller, le chausser. Tout cela, je le ferai seule. »Elle n'obtint rien. Elle loua alors une barque de pêche et avec ce petit bateau elle suivit le grand. »[30] De ce texte Ramsay conclut qu'il n'était pas permis d'accompagner un prisonnier en tant qu'ami ou que parent, mais qu'un prisonnier pouvait se faire accompagner de quelques esclaves pour le servir. C'est donc en cette qualité que Luc, Aristarque et les autres auraient accompagné Paul, ainsi le prestige de ce dernier aux yeux du centurion aurait été renforcé et

---

[27] *Ephes.* I, 2 sq. nous montre Ignace recevant la visite des représentants des communautés chrétiennes des pays qu'il traverse.

[28] Pour rester dans les récits concernant les apôtres on pourra se reporter aux Actes apocryphes d'André et de Mathieu 6–7.

[29] Tac. *Ann.* XII, 52.

[30] Plin. Iun. *ep.* III, 16, 7 « *Scribonianus arma in Illyrico contra Claudium mouerat; fuerat Paetus in partibus et occiso Scriboniano Romam trahebatur. Erat ascensurus nauem, Arria milites orabat ut simul imponeretur.* « *Nempe enim, inquit, daturi estis consulari uiro seruolos aliquos, quorum e manu cibum capiat, a quibus uestiatur, a quibus calcietur; omnia sola praestabo* ». *Non impetrauit; conduxit piscatoriam nauculam ingensque nauigium minimo secuta est* ». trad. A. M. Guillemin éd. Budé t; I, p. 132.

c'est ce qui expliquerait la sollicitude du chef du convoi pour son prisonnier tout au long des vicissitudes du voyage.[31]

Cette fantaisie d'un grand historien ne nous aurait point arrêtés si elle ne posait malgré tout une question intéressante aussi bien pour l'interprétation du texte des Actes que pour celle de la lettre de Pline. Devons-nous croire sur la foi des mots prétés à Arria que les prisonniers avaient droit à des esclaves? Considérons la situation de Cécina Pétus: chef militaire, personnage de rang consulaire, il a conspiré contre l'Empereur et est ramené à Rome pour y être jugé par ses pairs, c'est à dire par le Sénat, suivant la procédure normale des procés de trahison, procédure que suivra plus tard Néron contre le gendre de ce même Pétus, Thrasea,[32] ou plus simplement par l'Empereur. A ce titre il est ramené vers l'Italie à bord d'un navire militaire, vraisemblablement un navire de la flotte de Ravenne, et non pas à bord d'un navire de commerce. Cela ressort de l'aventure de Flaccus, telle que la rapporte Philon [33] et que nous confirme Tacite, par exemple lorsqu'il nous montre l'Empereur envoyer des liburnes rapides rechercher dans son exil lointain Sosianus qui prétend avoir d'importantes révélations à faire.[34] Mais, en règle générale, les navires militaires n'emmènent point de passagers civils, un accusé ne peut donc s'y faire accompagner; outre la logique de cette affirmation nous en trouvons une preuve dans Tacite quand il nous fait part des protestations du peuple de Rome devant le retour de Pison, accusé d'avoir assassiné Germanicus, retour qui ne ressemble pas à celui d'un accusé, mais véritablement à celui d'un personnage officiel encore dans l'exercice de ses fonction, entouré de sa suite civile autant que militaire à bord de navires de la flotte.[35] De plus le récit de la captivité, sous Tibère, de ce même roi Agrippa devant lequel comparut Paul montre qu'il n'était pas normal qu'un prisonnier, pour si haut placé qu'il fût, eût à sa disposition des esclaves ou des serviteurs; il ne fallut en

---

[31] Ramsay *op. cit.*, p. 316.

[32] Tac. *Ann.* XVI, 21–35; sur les conditions du procès Ch. Saumagne, *La passion de Thraséa* R.E.L. 1955, p. 241 sq.

[33] Phil. Alex. *in Flaccum* cité ci dessus; Caligula envoie des navires militaires rapides chercher Flaccus à Alexandrie.

[34] Tac. *Ann.* XVI, 14.

[35] Ibid. II, 71 et III, 7.

effet rien moins que l'intervention d'Antonia pour que le prince pût recevoir dans sa prison, et encore pas d'une manière permanente, l'assistance d'un ami et de deux affranchis.[36] Si bien que nous devons considérer que les paroles mises par Pline dans la bouche d'Arria ne sont que pure rhétorique et que nous ne pouvons leur accorder plus de créance qu'au trait final « *conduxit piscatoriam nauculam ingensque nauigium minimo secuta est.* » Le navire qui transportait Pétrus n'avait rien d'*ingens*, ce devait être l'une de ces liburnes de l'Adriatique adoptées par les flottes impériales, petits navires rapides mais de très faible tonnage.[37] Si donc un consulaire ne pouvait avoir d'esclaves, et pas même un prince juif de famille protégée, un petit juif de Tarse, même citoyen romain, pouvait-il en avoir? évidemment non; d'autant que si pour le prisonnier et l'escorte militaire on pouvait faire jouer le droit de réquisition, on ne voit pas qui aurait payé le naulon et la nourriture, non pas d'un esclave, mais de plusieurs. Cela d'autant plus que, comme nous l'avons déjà dit, il ne peut s'agir d'un navire de la flotte des blés, d'ailleurs existe-t-elle à cette époque? certes Sénèque nous décrit son arrivée dans une lettre célèbre,[38] mais ce n'était qu'un convoi organisé pour le transport des blés égyptiens et après les navires étaient libres de toute servitude vis à vis de l'Etat.[39] Sans cela il serait assez difficile de comprendre les textes juridiques qui nous font connaître les avantages accordés par les empereurs à ceux qui contribueraient par leurs navires au ravitaillement de la capitale.[40] Et même si semblable flotte avait existé à cette époque, on voit mal ce qu'un navire isolé, et dont la cargaison ne semble pas avoir été du blé, serait allé faire en cette saison sur les côtes d'Asie mineure et pourquoi il aurait pris des passagers: n'oublions pas qu'il y avait plus de deux cent personnes à bord. Quant à la preuve avancée par Ramsay: c'était un navire

[36] Joseph. *Antiq. jud.* XVIII.

[37] Sur les liburnes, petits navires construits à l'imitation des navires des pirates illyriens, et sur leur rôle dans la marine impériale cf Starr, *The roman imperial navy*, (Cornell studies in classical philology XXVI, Ithaca, 1941) passim.

[38] Sen. *ep. ad Lucilium*, 77.

[39] Phil. Alex. *in Flaccum*, 5, 25–27 retour d'Agrippa de Rome en Egypte à bord d'un navire alexandrin.

[40] Gaïus *Institutes*, I, 32c.

de l'Etat, le capitaine était assimilé aux officiers, mais son grade était inférieur à celui du centurion, aussi avant de prendre une décision grave, hiverner ou continuer sa route, en réfère-t-il à son supérieur hiérarchique,[41] elle est de pure fantaisie et en contradiction formelle avec toutes les traditions maritimes qui veulent et à bon droit: que le capitaine soit, en matière de navigation, maître après Dieu à son bord,[42] même s'il croit bon de demander l'avis de ceux qu'il estime capable, c'est toujours lui qui décide en dernier lieu.[43]

Il faut donc reconnaître que la solution traditionnelle des compagnons de voyage est la seule acceptable. Les conditions assez mystérieuses de la captivité de Paul lui accordaient des facilités telles qu'il put constamment rester en rapport étroit avec ses amis, que certains d'entre eux prirent la décision de l'accompagner et de pourvoir aux dépenses de sa route. Ce dut être eux, et non le centurion, qui proposèrent l'embarquement payèrent le naulon et les vivres, de plus ils accompagnèrent en simples passagers le convoi.[44]

Toutes ces raisons viennent s'ajouter à celles que nous avons formulées plus haut pour nous confirmer dans l'idée que le texte de la version occidentale doit être préférée là à celui de la version orientale; par la disparition du premier « nous » du récit il permet d'éliminer, ce qui à notre avis est invraisemblable, l'ordre du procurateur de procéder à l'embarquement, non seulement des prisonniers et de l'escorte, mais aussi des accompagnateurs libres de Paul.

Lyon, 5, 43 Rue des Macchabées

---

[41] Ramsay, *op. cit.* p. 325; par contre nous sommes d'accord avec lui lorsqu'il écrit que le sens de nauclère doit être précisé et qu'il ne peut pas s'agir d'un armateur?

[42] Entre autres preuves antiques de cet usage nous citerons cette formule de Maxime de Tyr, *Diss.* XL, 5 « le capitaine est l'âme du navire ».

[43] Les Actes ne permettent pas de dire qu'il y a eu discussion entre le centurion et le capitaine, mais seulement entre Paul, le capitaine et le nauclère; peut être même Paul n'a-t-il fait que proposer au centurion de débarquer pour hiverner.

[44] Notre interprétation est diamétralement opposée à celle de J. Cardbury *Beginnings of Christianity* I, 5, p. 320 qui pense que c'est Paul qui a payé à tous les frais du voyage.

L'EVANGILE SELON THOMAS ET LE „TEXTE OCCIDENTAL" DU NOUVEAU TESTAMENT

PAR

G. QUISPEL

Dans ce qui suit nous énumérons quelques variantes que l'Evangile selon Thomas et le „Texte Occidental" ont en commun.

Il nous semble que de ces rapprochements les conclusions suivantes se dégagent:

1. le „Texte Occidental" est du en partie à une tradition extra-canonique;
2. celle-ci a influencé le „Texte Occidental" dès son origine, comme le démontrent les citations évangéliques de Justin et de Marcion;
3. à la fois elle présuppose un substrat sémitique, probablement araméenne;
4. en outre elle se situe dans un milieu judéochretien;
5. il est probable que cette tradition extra-canonique ait influencé le „Texte Occidental" aussi bien que le Diatessaron de Tatien, et pas nécessairement l'un par l'intermédiaire de l'autre [1]. On a démontré dans un article précédent que la variante „ont reçu, ont caché" du logion 39 réflète une tendance de la théologie judéochrétienne.[2] Or, on retrouve le premier chez Justin et Marcion et dans le *Syrus Sinaiticus;* de leur coté la traduction arménienne du commentaire d'Ephrem sur le Diatessaron et le Diatessaron arabe n'ont adopté que la deuxième partie de la variante, tandis qu'aucun Diatessaron, d'après notre connaissance, n'a conservé la leçon: „vous avez reçu".

D'autre part Tatien semble avoir conservé en d'autres cas des variantes extra-canoniques dans un état plus primitif que le „Texte

[1] A. F. J. Klyn, *A survey of the researches into the Western Text of the Gospels and Acts* (1949-1959), Part II, Novum Testamentum III, 3, 1959, p. 166, a mal représenté nos vues.

[2] Vig. Chr. XII, 4, p. 190.

Occidental". Sous l'influence de la tradition extra-canonique conservée par „Thomas" (logion 16) la syriaque curetonienne aussi bien que la syriaque sinaïtique ne donnent pas *διαμεμερισμένοι* dans Luc. XII, 51–53, comme du reste les manuscrits latins c et ff[2]. Selon A. Guillaumont „on ne saurait mettre en doute que le copte (de l'Evangile selon Thomas) et la syriaque sinaïtique nous ont conservé la syntaxe primitive du logion".[3]

Il faut ajouter que le Diatessaron de Liège ne montre aucune trace ni de *διαμεμερισμένοι* ni de *διαμερισθήσονται:*

want voert ane daer si viue selen sijn in een hus de drie selen syn iegen de twe eñ de twe iegen de drie (Plooy p. 97, 1. 21-23).
(car désormais où cinq seront dans une maison, trois seront contre deux et deux contre trois).

A cet égard le Diatessaron de Liège correspond exactement au *logion* 16 de l'Evangile selon Thomas. (Il y en a cinq, en effet, qui seront dans une maison; trois seront contre deux et deux contre trois.) Il semble donc que dans ce cas Tatien a puisé directement à la tradition extra-canonique et non pas par l'intermédiaire d'un texte „occidental" du Nouveau Testament.

6. Dans tous les cas où l'Evangile selon Thomas s'accorde avec le „Texte Occidental" il faut se demander si cet écrit, même dans son état actuel, n'ait pas conservé la leçon primitive de sa source judéochrétienne, que ce soit un évangile apocryphe ou une collection de dits ou bien une tradition orale.

---

[3] *Sémitismes dans les Logia de Jésus retrouvés* à Nag-Hamâdi, extrait du Journal Asiatique (1958), p. 119.

THOMAS		CODEX BEZAE
I (Jean 8, 52)	om. *εἰς τὸν αἰῶνα*	D d
VIII (Matth. 13, 47-48)	il le retira: *ἀνεβίβασαν αὐτήν* l. *αναβιβάσαντες*	D d
	(re) tira: l. *ἀναβιβάζειν* le gros *poisson*: add. poissons il choisit: *ἐκλέγειν* l. *συλλέγειν*	
IX (Marc. 4, 3-9 par.)	om. *σπεῖραι*	D
	dans la terre	
XII (Luc. 9, 48 par.)	sera grand: *ἔσται* l. *ἐστίν*	D d
XVI (Luc. 12, 51 par.)	ils ne savent pas: add. *οὐκ οἴδατε ὅτι* des divisions sur le monde: add. sur la terre	
XXX (Matth. 18, 20)	je suis avec lui	
XXXII (Matth. 5, 14)	construite: *ᾠκοδομημένη* l. *κειμένη*	
XXXIII (Matth. 5, 15 par.)	Personne: *οὐδεὶς ἅπτει* l. *οὐδὲ καίουσιν* dans un endroit caché l. *εἰς κρυπτήν* (Luc. 11, 33)	
	afin que	d
	sa lumière l. *τὸ φῶς* (Luc. 8, 16)	
XXXIV (Matth. 15, 14 par.)	ils tombent l. (*ἐμ*) *πεσούνται*	d: incidunt

Lat.	Syr.	Alii
b c ff² l	S	T (= Tatien)
a b f ff² h q: eduxerunt g¹: duxerunt k e: (in) posuerunt	S C P	T sah. boh.
	S	T boh.
a b h: optimos pisces	S C	T
omnes exc. d e k: elegerunt	S C P	T
		boh.
		A boh. cod (Luc. 8, 5)
	C (Matth. 13, 6)	
e ff¹ (Matth. 18, 1) e q (Luc. 9, 48)	S C (Matth. 18, 1) P (Luc. 9, 48)	T arm.
b e ff² l		T 213 X
	C	T
e: et ego cum eis sum		T sah.
	S C P	T georg.
	S C (Matth. 5, 15)	
	C	T arm. boh.
omnes exc. k (Marcion: ut omnibus luceat)		T Leningrad D 226
	S C P	
a aur c e f ff¹ l vg (Matth. 15, 14) c e l vg (Luc. 6, 39)	S C P (Matth. 15, 14) S (Luc. 6, 39)	T boh.

Thomas		Codex Bezae
XXXVI (Matth. 6, 27 par.)	Pap. Ox. 655 om. *μεριμνῶν:*	D d (Luc. 12, 25)
XXXIX (Luc. 11, 52 par.)	scribes: *γραμματεῖς* l. *νομικοί*	
	ont reçu: *ἐλάβετε* l. *ἤρατε*	
	les clés l. *τὴν κλεῖδα*	
	ils les ont cachées: *ἐκρύψατε* l. *ἤρατε*	D d
XLV (Luc. 6, 45 par.)	un homme bon l. *ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος*	D (Matth. 12, 35)
	une bonne chose. l. *τὸ ἀγαθόν*	D (Luc. 6, 45)
	de *son* trésor l. *ἐκ τοῦ . . . θησαυροῦ*	D: *θησαυροῦ αὐτοῦ*
	qui est dans son cœur	
	il dit	
	il produit	
	(un homme méchant produit de mauvaises choses de son trésor mauvais qui est dans son cœur, et il dit de mauvaises choses), car de la surabondance du cœur il produit de mauvaises choses l. *ἐκ γὰρ περισσεύματος καρδίας λαλεῖ τὸ στόμα αὐτοῦ*	D (Matth. 12, 34): *ἐκ γὰρ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ ἀγαθά* d
(Matth. 6, 24 par.)	il honorera l'un et il offensera l'autre l. *μισήσει . . . ἀγαπήσει . . . ἀνθέξεται . . καταφρονήσει*	
XLVI (Luc. 7, 28 par.)	J'ai dit que	D: *λέγω δέ ὑμῖν ὅτι*
XLVII (Marc. 2, 21 par.)	une vieille pièce: *ἐπίβλημα καινόν* l. *ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάφου* ou *ἐπίβλημα ἀπὸ ἱματίου καινοῦ*	
XLVIII (Matth. 18, 19)	om. *ἐξ ὑμῶν*	
LIV (Luc. 6, 20)	Royaume des Cieux l. *βασιλεία τοῦ θεοῦ*	

LAT.	SYR.	ALII
a b h k (Matth. 6, 27)	C	T 1293
(Justin) (Marcion)	S C	éth
(Justin: *τὰς κλεῖς ἔχετε*)	S (Matth. 23, 13):	1604: *ἐλάβετε.*
(Marc.: clavem habebant)	vous tenez les clés	
q (Justin)		T arm. boh.
a b c e q	S C	T arm. 157 (*Θ* éth.).
ff^2: thesauro cordis suo		
	S C P	T
	S C (Matth. 12, 34)	T
e (Matth. 12, 34): os emittit	S C: la bouche produit	
ff^1 (Matth. 12, 34): nam ex abundantia cordis unusquisque *loquitur* de ore suo *mala*		
e (Luc. 6, 45): de abundantia cordis loquitur *malum*		
(Marcion: alterum offendi . . alterum defendi)		
(Marcion: novum additamentum) (vin-vêtement l. vêtement-vin, chez Marcion)	S	T georg. sah. boh.
a h ff^1		T 33 348 157 sah. codd.
c f	S	boh. codd.

THOMAS		CODEX BEZAE
LV (Luc. 14, 26 par.)	sa mère l. *τὴν μητέρα* ses frères et ses soeurs l. *τοὺς ἀδελφούς καὶ τὰς ἀδελφάς* disciple pour moi l. *μου*	D d
LVII (Matth. 13, 24-30)	il sema: *ἔσπειρεν* l. *ἐπέσπειρεν* parmi: *εἰς* l. *ἀνὰ μέσον* il leur dit: *ἔφη αὐτοῖς* l. *ὁ δέ φησιν* arracher l. *συλλέγειν* le blé avec elle l. *ἅμα αὐτοῖς τὸν σῖτον*	D D: *λέγει αὐτοῖς* d D: *τὸν σῖτον συν αὐτοις* d
LXI (Luc. 17, 34)	l'un mourra, l'un vivra: *ὁ εἷς . . ὁ εἷς* l. *ὁ εἷς . . . ὁ ἕτερος*	D (Matth. 24, 41): *εἷς . . εἷς* d. d (Luc. 17, 34): unus . . unus
LXIII (Luc. 12, 16-21)	il y avait un homme riche l. *ἀνθρώπου τινὸς πλουσίου* il pensait dans son cœur: *εἶπεν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ* l. *ἐρῶ τῇ ψυχῇ μου* om. *οὕτως ὁ θησαυρίζων ἑαυτῷ καὶ μὴ εἰς θεὸν πλουτῶν* Que celui qui a des oreilles, entende: add. *ταῦτα λέγων ἐφώνει: Ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ακουέτω*	 D d
LXIV (Luc. 14, 16-24)	le repas: om. *μέγα* il dit: l. *εἶπεν αὐτῷ* j'ai acheté une ferme (*κώμη*) l. *ἀγρὸν ἠγόρασα* le serviteur vint, il dit l. *παραγενόμενος ὁ δοῦλος ἀπήγγειλεν* amène-les: *ἐνέγκε* l. *εἰσάγαγε*	 D d D: *ἐνέγκε*
LXV (Marc. 12, 1-10 par.)	le saisirent, le tuèrent l. *λαβόντες ἀπέκτειναν αὐτόν*	

Lat.	Syr.	Alii
	S C P	T sah. boh.
	S C P	T georg. sah. boh.
	C P	T
k e q a b ff² g¹ h	S C P	T C plur. sah. boh.
b c h k: illis a f: eis	S C P	T W N Σ 33 alii sah.
	S C	T
k	S C	T 477
c l (Luc. 17, 34): unus . . unus	S C	sah.
	S C	T
	C	T
a b		
		HU Eᵐ Fᵐ Gᵐ Vᵐ alii
e (Marcion: homo quidam fecit cenam)		X arm. boh. cod.
lat. omnes exc. aur. f.		fam. 1 1574 boh.
a aur. b c e f ff² l q r′ vg: villam emi		T
e: venit et renuntiavit	S C	T
	S C	sah.

Thomas		Codex Bezae
LXVIII (Matth. 5, 11 par.)	haïra . . persécutera	
LXXVI (Matth. 13, 45)	un homme marchand l. *ἐμπόρῳ*	D: *ἀνθρώπῳ ἐνπόρῳ* d
	il acheta *pour lui* l. *ἠγόρασεν*	
	la perle seule l. *αὐτόν*	
LXXIX (Luc. 11, 27 + Luc. 23, 29)	qui t'ont nourri l. *οὓς ἐθήλασας*	
	il [lui] dit l. *εἶπεν:*	
	heureux ceux: om. *μενοῦν*	
	qui ont écouté l. *οἱ ἀκούοντες:*	
	Viendront, en effet, des jours: om. *ἰδού*	D d
	viendront l. *ἔρχονται*	D: *ἐλεύσονται* d
	vous direz l. *ἐροῦσιν*	
	qui n'ont pas allaité l. *οἳ οὐκ ἔθρεψαν*	
LXXXVI (Matth. 8, 20 par.)	n'a pas d'endroit l. *οὐκ ἔχει*	
	sa tête l. *τὴν κεφαλήν*	
LXXXIX (Matth. 23, 25 par.)	Pourquoi lavez-vous l'extérieur de la coupe l. *τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος* ou *τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τοῦ πίνακος* (Luc. 11, 39)	D d om. *καὶ τῆς παροψίδος* Matth. 23, 26
	lavez-vous l. *καθαρίζετε*	
	celui qui a fait l'intérieur, c'est lui aussi qui a fait l'extérieur l. *ὁ ποιήσας τὸ ἔξωθεν καὶ τὸ ἔσωθεν ἐποίησε*	D: *οὐχ ὁ ποιήσας το ἔσωθεν καὶ τὸ ἔξωθεν ἐποίησεν* d.
LXXXXI (Luc. 12, 56)	la face du ciel et de la terre l. *τῆς γῆς καὶ τοῦ οὐρανοῦ:*	D: *τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς*
	vous ne savez pas l'éprouver l. *οὐ δοκιμάζετε*	
LXXXXIII (Matth. 7, 6)	les perles: om. *ὑμῶν*	

LAT.	SYR.	ALII
g^1	S	T
lat. omnes	S C	Θ plur. sah. boh.
	S C	sah. T Θ fam. 13 arm.
e(Marcion: ubera, quae illum educassent)	S C P Pal	T boh.
a c	S C P	T boh.
a a^2 b f ff^2 i q	S C P	T
	S P	T
a b e ff^2 l r^1	S C	T f 13
lat. omnes	S C	T
	S C	T
aur. f vg	S C Pal H	T arm. sah.
b: non habet domum	S C	T sah. boh.
a b c g^1 h (Matth. 8, 20)	S C P	T sah. boh.
aur. b (?) r′ e (Luc. 9, 58)		
id.: a e ff^2 r′	S	W Θ
(Marcion om. *καὶ τοῦ πίνακος*: exteriora *calicis* lavatis)		
(Marcion: lavatis)		T
a c e		P 45, C Γ plur. min.
lat. omnes (Marcion)	S C	plurimi
ff^2 l (Marcion: non dinoscentes)	S H	ℵ B C Θ alii
	C Pal	bo h. cod.

Thomas		Codex Bezae
LXXXXIV (Matth. 7, 8 par.)	trouvera l. *εὑρίσκει*	d (Luc. 11, 10) inveniet
LXXXXVI (Matth. 13, 33 par.)	dans de la pâte l. *εἰς ἀλεύρου σάτα τρία*	d (Matth. 13, 33): in farinam mensuras tres
LXXXXIX (Luc. 8, 19-21 par.)	Les disciples lui dirent: om. *παρεγένετο . . . . . ὄχλον* mes frères et ma mère l. *μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου*	
C (Luc. 20, 24)	ils montrèrent à Jésus une pièce d'or: add. *οἱ δὲ ἔδειξαν (αὐτῷ)*	
CIX (Matth. 13, 44)	celui qui l'avait acheté: omission de *ἄνθρωπος*	D (*τις*)
CXIII (Luc. 17, 20)	Les disciples lui dirent l. *ἐπερωτηθεὶς δὲ ὑπὸ τῶν Φαρισαίων* lui dirent viendra-t-il l. *ἔρχεται* il ne viendra pas l. *οὐκ ἔρχεται* voici qu'il est ici ou voici qu'il est là l. *ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ.*	D: *ἰδοὺ ὧδε ἢ ἰδοὺ ἐκεῖ* d.

LAT.	SYR.	ALII
f l (Matth. 7, 8) aur f r′ (Luc. 11, 10)		T sah.
a b c ff² i l q (Luc. 13, 21)	C (Matth. 13, 33)	T
(om. Marcion)		
b: fratres et mater mei		
e: et ostenderunt denarium		T ℵ C L fam. 1 fam. 13 plur. min. arm.
k e (quod qui invenit)		
	S C: Les Pharisiens le demandèrent et lui disent	
	S C: lui disent	
a: quando venturum esset (Marcion: quando venturum sit)	P	
	P	
a aur b c f q r′	S C P	multi alii.

PAPIAS ON MARK'S GOSPEL

BY

TERENCE Y. MULLINS

The Papias fragments quoted by Eusebius contain the statement that "Mark did nothing wrong in thus writing a few things *(ἔνια)* as he remembered them." The strangeness of the word *ἔνια* at this place has not altogether escaped the attention of the interpreters. Both Westcott and Zahn sensed that its presence is incongruous with the usual interpretation of the passage. Westcott tried to explain it in this manner, "The Gospel of St Mark is not a complete Life of Christ, but simply a memoir of 'some events' in it. It is not a chronological biography, but simply a collection of facts which seemed suited to the wants of a particular audience. St Mark had no personal acquaintance with the events which he recorded to enable him to place them in their natural order, but was wholly dependent on St Peter; and the special object of the Apostle excluded the idea of a complete narrative" [1]. Zahn rejected such an interpretation, saying, "Papias' judgment, *οὐδὲν ἥμαρτε Μᾶρκος, οὕτως ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν*, has been interpreted to mean that he is attempting to defend Mark against the charge of having reported only part of the Gospel history in his book; but this has against it not only the wording of the passage which emphasises *οὕτως-ὡς* and not *ἔνια*, but common sense as well . . . the criticism of a single Gospel on the ground that it was incomplete would have been laughed out of court" [2]. Zahn preferred to let *ἔνια* condition the relationship of Peter to Mark's Gospel, *viz.* "Papias expressly limits the dependence of Mark's Gospel upon the discources of Peter to *some* portions of the Gospel" [3]. This interpretation is in line with the tendency of most modern commentators who see the Petrine element in the second Gospel

[1] B. Westcott, *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament* (London, 1875), p. 75.

[2] T. Zahn, *Introduction to the New Testament* (Edinburgh, 1909), Vol. 2, pp. 440–441.

[3] *Ibid.*, Vol. 2, p. 440.

decidedly restricted [4]. In a more recent study of Papias by Kleist the use of *ἕνια* was described thus, "According as they interpret the word *τάξει*, some writers hold that St. Mark 'wrote only some things in chronological order'; others, that 'he wrote only some things in logical order,' implying, of course, that the rest of his Gospel is not so written, and that the early Christians found fault with it on that score. It is also possible to understand the words of the Ancient to mean that St. Mark 'wrote only some things as he remembered them,' implying that he did not write everything 'as he remembered it.' But this last interpretation runs counter to the opening statement that 'he wrote everything carefully just as he remembered it.' So here we are in disagreement with the whole tone of the Fragment" .[5] He suggests two ways out of the difficulty: one, to hold with Rawlinson that *ἕνια* means Mark was present at only some of Peter's sermons, not all of them; the other, the solution he formally accepts, to hold that Peter did not relay all of Jesus' teachings and actions, but only some of them. Here he is reviving Westcott's argument which we considered above. In his paraphrase of Papias and in his final translation of the Papias quotation Kleist actually reproduces both the idea of Mark's not having heard all of Peter's teaching and that of his not having produced a complete life of Jesus.

The confusion over this word *ἕνια* is symptomatic of a long standing and fundamental error which has afflicted our interpretation of Papias' entire statement on Mark, causing us to imagine things which are not there and to misconstrue some of the things which are there. Properly interpreted, *ἕνια* is the key which can unlock the whole puzzle of Papias' testimony to Mark. The important thing is to let Papias speak for himself and to try to understand what he does say. In this respect the phrase *ἕνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν* has got to be translated in the sense of "wrote only some things as he remembered them" whether or not such a translation is in conflict with earlier remarks of Papias. Actually this phrase properly translated is in conflict with earlier

[4] Viz., V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark* (London, 1953), chapters VII and IX especially.

[5] J. Kleist, "Rereading the Papias Fragment on St. Mark", *Saint Louis University Studies*, Series A, Vol. 1, No. 1, pp. 9–10.

parts of the Papias statement only if those parts themselves are translated according to certain presuppositions.

The point which all interpreters have missed is the importance of the fact that this *ἕνια*, this deliberate qualification, occurs in the course of Papias' defense of Mark's Gospel. Indeed, *ἕνια* is the actual focus of contention. The entire first half of Papias' statement with its *ἀκριβῶς ἔγραψε· οὐ μέντοι τάξει* which has dominated the scene is but a preliminary, a recitation of relevant facts to support the formal defense of Mark. This formal defense is introduced with the word "therefore" *(ὥστε)* to show that the crucial issue is being joined at that point. The defense consists of the sentence, "Therefore, Mark did nothing wrong in thus writing a few things as he remembered them". *(ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν)*.

To date there has been almost unanimous agreement that Papias is defending Mark with these words against an attack upon his order, though there is chaotic disagreement as to what that order is. Thus Streeter says, "Of Mark, Papias, or rather the Elder his informant, says in effect 'the facts are correct – that follows from Mark's connection with Peter – but, as Mark had only his memory to rely upon, he has got them in the wrong order." [6] In other words, Mark is being defended against objections to the chronology of his Gospel. But Taylor says of the Elder, "he is impressed by a difference between his order and that of other accounts known to him" .[7] In other words, Mark is being defended against objections to the literary order or style of his work. And, as we have seen, Kleist accepts the idea that Mark is being defended against a charge of incompleteness; he stresses the fact that the Greek word *τάξις* is translated by the Latin word *ordo* which may mean "list" and thus suggest the idea of a "complete list". Other variations on the concept of order in this connection could be added. And yet the glaringly plain fact is that Papias' defense of Mark is *not* a defense of his order. The defense is not phrased "Therefore, Mark did nothing wrong in writing events without order". Instead, the formal defense of Mark is phrased "Therefore, Mark did nothing

[6] B. Streeter, *The Four Gospels* (London, 1936), p. 19. Also see F. Grant, *The Growth of the Gospels* (New York, 1933), pp. 99–100.

[7] V. Taylor, *Op. cit.*, p. 2.

wrong in thus writing a few things as he remembered them". This clearly means that the opposition had attacked Mark for writing "a few things as he remembered them". The key words are *ἔνια* and *ἀπεμνημόνευσεν*.

The actual meaning of *ἔνια* accordingly becomes of considerable importance. It is generally translated "some". The examples are too numerous to cite; they include Moffatt in the past and F. C. Grant in the present. Lake, however, translates the entire phrase "writing down single points as he remembered them".[8] This is closer to the sense. And Salmon translates it "writing down particulars just as he remembered them".[9] In any of these cases the question may arise as to whether or not Papias may be referring to the entire Gospel of Mark with the phrase, and the usual assumption has been that he is so referring. If we were here dealing with the word *τινά* in the sense of "some things" generally, the meaning just possibly might have been susceptible of stretching to refer to the entire Gospel of Mark. But the word *ἔνια* cannot indicate an extended narrative the size of the second Gospel. It has the force of restricting the things which Mark wrote from memory to a fraction of the total writing. This is the force of the word in the Apostolic Fathers generally. In I Clement 44:6 there is the statement "in spite of their good service you have removed some *(ἐνίους)* from the ministry . . ." which clearly means that only a few had been so treated. Again, in II Clement 19:2 *ἐνίοτε* is used in the sense of "occasionally" or "once in a while". And, finally, the Epistle of Diognetus 5:3 has "nor are they advocates of any human doctrine as some men *(ἔνιοι)* are", and only a few men are actual cult leaders in this sense.

Josephus uses the word in a manner similar to that of the Apostolic Fathers. In his Jewish *Antiquities* 1:121 he says "of the nations some *(ἔνια)* still preserve the names which were given them by their founders, some *(ἔνια)* have changed them, while others modified them to make them more intelligible to their neighbors". And in 18:45 he contrasts a rumor which some are

[8] K. Lake, Editor, Eusebius, *Ecclesiastical History* (New York, 1936), Book III, 39, 15, p. 297.

[9] G. Salmon, *A Historical Introduction to the Study of the Books of the New Testament* (London, 1897), p. 83.

spreading *(ὡς μὲν ἔνιοί φασιν)* with the more generally accepted version *(ὡς δ' ὁ πλείων κατέχει λόγος)*.

The LXX is equally clear in this respect. In III Maccabees 2:31 the contrast is between some few *(ἔνιοι)* who surrendered quickly and the great majority who remained faithful; and in 3:4 the statement that they were despised by some *(ἔνιους)* is contrasted with the statement that they were respected by all *(ἅπασιν)!*

The word *ἔνια*, therefore, is a word which indicates a small portion in contradistinction to the far greater portion. Hence it is manifest that the testimony of Papias is not, as has generally been interpreted, that Mark wrote entirely from memory. On the contrary, Papias here is certainly saying that Mark wrote only a little from memory, and his defense of Mark is specifically that Mark "did nothing wrong in thus writing a few things as he remembered them".

But does this, then, leave us in the situation which Kleist feared, with this part of Papias' statement contradicting his earlier testimony? To answer this we must examine carefully the Papias quotation from the presbyter. It says two different things about Mark. First, and in a subordinate clause, it says that Mark had become *(γενόμενος)* Peter's translator. Then it says that Mark "wrote accurately of all that he remembered about the sayings and activities of Christ but without order". The perfect tense of *γενόμενος* makes it clear that the writing referred to in the second assertion took place after Mark had ceased to function as Peter's translator, but that he could still be termed Peter's translator nevertheless. The usual interpretation placed upon these two phrases is that Mark had served as Peter's interpreter when the latter rose to speak in Aramaic to people who did not understand it, that Mark thus acquired a lot of knowledge of the life of Jesus which he wrote down from memory after the death of Peter. Typical of this position is the description by Goodspeed, "when Peter preached in his native Aramaic to little companies of Roman Christians, [Mark] had stood at his side to translate his words into the Greek speech of his hearers . . . He had become so familiar with Peter's preaching, through his practice of translating it, that it was possible for him to remember and write down much that Peter had been wont to tell about his walks and talks with Jesus

in Galilee and Jerusalem, more than thirty years before" .[10] Others have been less happy over the assumption that a world traveler would always speak Aramaic when Greek was in general use throughout a polylingual world. Thus Rawlinson states flatly, "The Galilaean Apostles are likely to have been bilingual . . . and it is probable that S. Peter at Rome would have needed no *dragoman*, but would himself have been able to speak Greek at least as good as that written by Mk." .[11] Yet others have attempted to retain the notion of Mark's having been an interpreter without denying that Peter could speak and preach in Greek by holding that it was indeed Greek which Peter spoke and that Mark translated into Latin. Zahn touches briefly on this position in one of his notes, "The older view, again contended for by Th. Mandel, in opposition to the present writer . . . namely, that Mark, as Peter's interpreter in Rome, translated his sermons into *Latin*, rests upon untenable premises which cannot be indicated here in passing" .[12]

The interpretation of Mark as the oral translator of Peter's speech is not without basis. Swete has cited the significant material succinctly, "Thus when Joseph as an Egyptian prince communicates with his brethren from Palestine he uses the services of an interpreter (Gen. xlii. 23 *ὁ γὰρ ἑρμηνευτὴς ἀνὰ μέσον αὐτῶν ἦν)*. St Paul directs that the gift of tongues shall not be exercised in Christian assemblies unless there be an interpreter at hand (I Cor. xiv. 28 *ἐὰν δὲ μὴ ᾖ διερμηνευτής* (v.l. *ἑρμηνευτής), σιγάτω ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ)*" [13].

However, this is not the entire case. The word *ἑρμηνευτής* need not refer to an interpreter at all, but may indicate the translator of a written document from one language to another. This meaning has not received the serious consideration it deserves in relation to the Papias fragment. There are few references in ancient Greek to the act of translating written documents, but the parallel accounts in *Aristeas* and in Josephus' *Antiquities* to the translation of the LXX are illuminating. The word *ἑρμηνεία* is used by both

---

[10] E. Goodspeed, *The Story of the New Testament* (Chicago, 1929), pp. 49, 50.

[11] A. Rawlinson, *St. Mark* (London, 1931), p. xxvi.

[12] T. Zahn, *Op. cit.*, Vol. 2, p. 454.

[13] H. Swete, *The Gospel according to St. Mark* (London, 1908), p. xxiv.

to refer to the written Greek (LXX) translation of the Hebrew scriptures—viz., *Aristeas* 308; *Antiquities* 12:20, 39, 104, 106, 108. It is true that the actual word *ἑρμηνευτής* does not appear, but the other form, *ἑρμηνεύς* also usually rendered as "interpreter" is regularly used of those who do the written translation, and there is no significant difference between the words. See *Aristeas* 310, 318 and *Antiquities* 12:108.[14]

Therefore, the meaning of the root *ἑρμην-* is simply "translate" without prejudice in favor either of oral or written form, its less usual application to written translation resulting merely from the infrequent occasion for such use. This means that the opening sentence can refer to Mark's having translated either Peter's speech or his writing. Reading the opening sentence of the Papias quotation in the sense of "translator of Peter's writing", we see that it says that Mark first translated what Peter had written and then, later, wrote down all that he remembered of what Peter had said about Jesus' actions and words. The *ἔνια* assures us that the writing from memory was a small portion in contrast to a vast portion. That must mean that Peter's translated material forms the bulk of Mark's writing and Mark's own additions from memory constitute a minute proportion.

But would such small additions constitute something to which reasonable objections might be raised? The answer to this may be found in the custom and thought-pattern of the first century world. Both *Aristeas* and the book of Revelation contain material which shows how the ancient world could react to even small alterations in a finished work of a sacred nature; they both contain curses against anyone who adds to or subtracts from such completed writing. In Rev. 22:18–19 the curse is phrased, "I warn every one who hears the words of prophecy of this book: if any one adds to them, God will add to him the plagues described in this book, and if any one takes away from the words of the book of this prophecy, God will take away his share in the tree of life and in the holy city, which are described in this book". In *Aristeas* 310–311 the leaders address the assembled community of Jews, "Inasmuch as the translation has been well and piously made and is in every

[14] Also note *Antiquities* 12:11, 20, 114 and *Aristeas* 308, as well as Job (LXX) 42:17b for related uses of the *ἑρμην*-root.

respect accurate, it is right that it should remain in its present form and that no revision of any sort take place" .[15] There was general acceptance of this suggestion and they ordered "that an imprecation be pronounced, according to their custom, upon any who should revise the text by adding or transposing anything whatever in what had been written down, or by making any excision; and in this they did well, so that the work might be preserved imperishable and unchanged always" .[16]

Such was the attitude of the people of that day. There is, of course, no such "customary imprecation" connected with the second Gospel, nor do I claim that there was one connected with the Marcan translation of Peter's writing, but from such curses we can get an indication of the probable nature of the charge against Mark: that he had added material of his own to the translation he had made of Peter's written reminiscences and that he should not have done so. To meet this criticism Papias stresses the close relationship between Peter and Mark and the fact that Mark added from memory only such things as he remembered accurately, having as his aim to preserve all of Peter's testimony. Papias makes it plain that Mark could not himself have written a Gospel from his own experience with Christ since he had not personally followed him; but that he could reproduce what he remembered of what he had heard as a follower of Peter. In this way Papias leaves his readers with the choice of letting the additional Petrine data about Jesus be lost, or of sanctioning Mark's policy of adding it to the rest of the Petrine material. Even so Papias, despite his well-known love of the oral testimony of the disciples, does not exactly praise Mark's procedure. He merely shows what Mark did and why he did it, and then concludes that there was nothing wrong with thus adding a few things from memory.

Summary

The statement which actually constitutes Papias' defense of Mark says nothing about Mark's order being under attack. On the contrary, the use of *ἔνια* demands that Papias' defense of Mark

[15] M. Hadas, *Aristeas to Philocrates* (New York, 1951), p. 221.

[16] *Ibid.*, p. 223. It is interesting to note that Josephus not merely omits the curse, but even has the order authorize corrections.

be a defense of his having written a few things from memory. Moreover, the construction of the opening sentence permits the interpretation that Mark first translated Peter's written reminiscences and then added to them what he remembered from Peter's oral teaching. Taken together: what the opening sentence permits and what Papias' defense of Mark demands show the purport of the entire Papias passage to be that Mark first translated Peter's writing, then added to it other material from Peter's oral teaching; there were objections to the additions and Papias meets these by pointing out that Mark, who was not merely the translator of Petrine writing but actually a disciple and follower of Peter himself, desired to preserve all the Apostolic lore about Jesus that he could remember accurately—and thus was not culpable in adding to his own translation some Petrine material from memory.

Philadelphia 19 *(Penna)*, 30 East Gowen Avenue

NAASSENE THEMES IN THE COPTIC GOSPEL OF THOMAS

BY

WILLIAM R. SCHOEDEL

Whatever the literary history of the Coptic Gospel of Thomas may have been, it is in its present form a Gnostic document. Remarkable parallels between it and the Naassene system as described by Hippolytus have already been noted by commentators. It is the purpose of this article to contribute further to an understanding of this relationship by considering what appear to be Naassene themes in the Gospel of Thomas.

1. The kingdom of heaven

The kingdom of heaven is used as a symbol of the inner man in Saying 2 L(eipoldt)/2–3 D(oresse) of the Gospel of Thomas and in Hippolytus' account of the Naassenes (*Ref.* 5.7.20). Both passages reflect Lk. 17:20–21 (the kingdom within you). Both are followod by a reference to an infant of seven days (Thomas) or years (Hippolytus) through whom comes knowledge of the place of life (Thomas) or Christ and the kingdom (Hippolytus). The parallel is even more striking since the "kingdom within you and outside you" of the Coptic Gospel is echoed by the "blest nature hidden and at the same time revealed" of the Hippolytan account. Hippolytus' parallel to Saying 3 L/4 D (the infant of seven days) is identified as coming from the Gospel entitled "According to Thomas".

We also find the kingdom of heaven likened to a grain of mustard (Mt. 13:31–32) both in Saying 20 L/23 D and in the Naassene system (*Ref.* 5.9.1–6). Mt. 13:33 lies behind another reference to the kingdom both in Saying 93 L/100 D and Hippolytus, *Ref.* 5.8.8. Lk. 17:20–21 is again reflected in Saying 111 L/117 D.

This interest in the kingdom of heaven and Lk. 17:20–21 is uncommon in the Gnostic systems known to us. There is an excellent parallel in the Coptic Gospel of Mary (8.15–22), but the emphasis on the connection between the inner man and the kingdom

of heaven in both the Gospel of Thomas and the Naassene system is exceptional.

2. The eating of dead and living things

Compare Saying 10 L/11–12 D with Hippolytus, *Ref.* 5.8.32.

Jesus said: *This heaven* will pass away, and *the one which is above it* will pass away; and that which is dead does not live, and that which lives will not die. On the days when you were *eating that which is dead*, you were *making it as that which lives*. When you come into the light, *what will you do?* . . .

For these fruits, he says, are alone the rational and living men who enter into the *third gate*.

Indeed they say, If you *ate dead things*

and made them alive, *what will you do* if you eat living things?
And they say that living things are words and thoughts and men....

In the Naassene system the third gate is the entrance into the highest of the three levels of the universe. This heavenly geography is explicitly related to Paul's journey to the third heaven (2 Cor. 12:3–4; Hippolytus, *Ref.* 5.8.21–25). (The third gate is not the third planet as it is in the Ophite system discussed by Origen, *C. Cels.* 6.31). Thus entering the third gate (Hippolytus) and the passing away of the first and second heaven (Thomas) are to be related. The meaning of the comment which follows seems in both cases to be the same: if you have been able to regenerate even the dead things of material existence, how much more fruitful will you be when you come into the light (Thomas), i.e. eat living things – words, thoughts and men (Hippolytus).

If this is correct, we can also make out the meaning of the rest of Saying 10 L/11–12 D. Note the parallelism:

On the days when you were eating that which is dead,
you were making it as that which lives.
When you come into the light, *what will you do?*

Today you are as one;
you have both worked together.
But *when you* become two, *what will you do?*

Apparently the "two" are the body and the spirit. They have been able to cooperate to be sure; but how much more will be

accomplished when they are separated and the spirit is no longer weighed down by the body!

We turn now to three passages (Sayings 57 L/61 D, 80 L/84 D, 109 L/115 D) which appear to be related to the theme of eating dead and living things.

Jesus said: he	Jesus said: he	Jesus said: he
who has known	who has known	who will
the world has	the world has	
found a corpse,	found a body,	
and he who has	but he who has	
found a corpse,	found the body,	find himself,
of him the world	of him the world	of him the world
is not worthy.	is not worthy.	is not worthy.

Since "he who has found a corpse (or body)" is parallel to "he who will find himself", the corpse is symbolic of the inner man. Note that the Naassenes call the Primal Man "a corpse *(nekyn)* having been buried in the body as in a monument or tomb" (*Ref.* 5.8.22–24).

Here belongs Saying 6 L/7 D according to which

> Jesus said:
> Blessed is the lion which man will eat,
> that the lion may become a man;
> and cursed is the man whom the lion will eat,
> that the lion will become a man.

The Primal Man according to the Naassenes cries out, "Deliver my only begotten from the lions" (Ps. 22:20), when imprisoned in matter. The term "lions" is not explained, but is a parallel expression to the "many waters" which are "the manifold generation of mortal men", and the "rivers" which are "the moist essence of generation", and the "fire" which is "the rage and desire for generation" (*Ref.* 5.8.15–16). We conclude then that it is good for the lion to become man if it means that the spirit conquers the passions; it is bad if it means that the passions conquer the spirit, i.e. eat the man and bury him in the body like a corpse.

In Saying 60 L/64 D we have a story about a Samaritan who enters Judaea with a lamb and is intent upon killing it and eating it so that it may become a corpse. The story serves as a warning against becoming oneself a corpse and being eaten. If then the

corpse is the inner man buried in the material body, the lamb should be symbolic of the inner man who has not yet been overcome by matter and the Samaritan symbolic of the evils of material existence. The image of the Lamb may have come from Jn. 1:29.36 and the image of the Samaritan from Jn. 8:48 and Lk. 9:51–6.

3. The bubbling spring

According to Saying 12 L/14 D Jesus said to Thomas

> I am not your master,
> since you drank (and) became drunk
> from the bubbling spring
> which I have distributed.

This imagery apparently goes back to Jn. 4:10–14. And these verses are clearly referred to by the Naassenes and applied to "the spiritual perfect Man" (*Ref.* 5.9.18). Because Thomas has drunk from this spring he is worthy of hearing the three mysterious words spoken to him by Jesus according to the following passage (Saying 13 L/14 D). These words may be the mysteries of the Savior summarized for us by the Naassenes in three quotations drawn from the gospels (*Ref.* 5.8.25–28). Or they may be the "three ponderous words" referred to elsewhere in the same system, Caulacau, Saulasau, Zeesar (*Ref.* 5.8.1–5).

We note that the imagery of Jn. 4:10–14 ("living water springing up") is associated in the Naassene system with "the water above the firmament" of Gen. 1:7 (*Ref.* 5.9.17–18). The same complex of images is again found in Hippolytus' account of the Gnostic Justin (*Ref.* 5.27.1–3). Here we are told that after the Gnostic has taken the oath of secrecy "he goes to the good one and sees what eye has not seen and ear has not heard and what has not come up into the heart of man (1 Cor. 2:9) and drinks from the living water which is a bath to them (as they think), a well of living water springing up. For, he says, it was divided between the waters and the waters" etc. Perhaps this explains the presence of a form of 1 Cor. 2:9 in Saying 17 L/18 D of the Gospel of Thomas.

Moreover we note that the image of the "living water" is related to the "third gate" in the Naassene system. The gate itself is Jesus through whom flows "the living water, the Euphrates". "And we alone", say the Naassenes, "of all men are Christians, whom the

mystery in the third gate has made perfect, and have been anointed there with silent ointment from the horn like David and not from the earthen vessel . . . like Saul, who abode with the evil spirit of fleshy desire" (*Ref.* 5.9.21–22). This reference to a sort of spiritual baptism may explain the presence of Saying 9 L/10 D before the mention of the "passing away of this heaven and the one which is above it" (i.e. the third gate, if our analysis of Saying 10 L/11–12 D is correct). It reads as follows:

> Jesus said:
> I have cast a fire upon the world,
> and lo, I keep it until it burns up.

In the Pistis Sophia (in many ways a repository of Ophite exegesis) Lk. 12:49 (on which this passage is based) is taken to mean: "You (Jesus) have brought the mysteries of *baptism* into the world and it would please you that they consume all sins of souls and cleanse them" (116, p. 194.18ff. Schmidt–Till).

Tenuous as this relationship may seem it deserves attention in view of the fact that we find an interpretation of Lk. 12:51–53 in the same section of the Pistis Sophia which illuminates Saying 16 L/17 D of the Gospel of Thomas (which is based on Lk. 12:51–53). The saying reads,

> Jesus said:
> Perhaps men think that I came
> to cast peace on the world;
> and they do not know that I came
> to cast division upon the earth,
> fire,
> sword,
> war.
> For five will be in a house;
> there will be three against two and two against three,
> the father against the son and the son against the father.
> And they will stand because they are single ones *(monachoi)*.

According to the Pistis Sophia the "division" which Christ is to bring refers to the fiery baptism which will split man into two parts: (1) the opposing spirit, the body and fate on the one hand, (2) soul and strength on the other. And this they say is the meaning of the statement that three will be against two and two against

three. Lk. 12:51–53 is also interpreted by the Sethians of Hippolytus to mean "to cut in two and separate the things which have been compounded together" in the body (*Ref.* 5.21.5). Hence the mention of the *monachoi* in the Gospel of Thomas. They are the ones who have experienced this separation and now live apart from the opposing spirit, the body and fate.

4. The rejection of sexual differentiation

In the Hippolytan account the Primal Man (i.e. the true nature of every individual) is called "a new creature", "neither male nor female", "male-female" (*Ref.* 5.7.15–21). Similarly in Saying 23 L/27 D of the Gospel of Thomas we learn that the two are to become one by making "the man and the woman a single one in order that the man is not man and the woman is not woman". The most obvious parallel to this is the selection from the Gospel according to the Egyptians found in Clement of Alexandria's *Stromata* (3.92.2). But we also know from Hippolytus that the Naassenes were fond of the Gospel according to the Egyptians because of its discussion of the soul (*Ref.* 5.7.9).

The same selection from the Gospel according to the Egyptians also offers a parallel to Thomas' use of the act of undressing as a symbol of the state of sexlessness (Saying 38 L/42 D). But the idea recurs in the Naassene system, for here we are told that the perfect enter the gate of heaven "where those who come must cast off their clothes and all become bridegrooms rendered male through the virginal spirit" (*Ref.* 5.8.44).

This passage and the Naassene exegesis of Rom. 1:27 (*Ref.* 5.7.18) remind us that despite the rejection of sexual differentiation there is a bias in favor of the male element in the Naassene system. Thus Jesus defends Mary in the last saying (112 L/118 D) of the Gospel of Thomas by saying:

> Lo, I will draw her
> so that I will make her a man
> so that she too may become a living spirit
> which is like you men;
> for every woman who makes herself a man
> will enter into the kingdom of heaven.

5. The incarnation

Despite this attitude towards sex in Thomas his view of the material world is not entirely clear. On the one hand we are told (Saying 15 L/16 D) that

Jesus said:
When you see the one who was not born of woman,
cast yourselves down on your faces,
and worship him;
He is your Father.

On the other hand we learn (Sayings 29–30 L/25–26 D) that

Jesus said:
I stood in the midst of the world
and I appeared to them in flesh . . .
Jesus said:
If the flesh came into existence for the sake of the spirit,
(it is) a wonder;
but if the spirit (came into existence) for the sake of the body,
it is a wonder of [wonders]
But I wonder at how (this) great wealth
has dwelt in this poverty.

This alternation between a docetic and incarnational view of Christ may point to a more orthodox provenance for sentiments like "I appeared to them in flesh". But I do not think so. The same alternation is found in the Naassene system. On the one hand, the Primal Man consists of three parts, the intelligible, the psychic and the material. All three came down into Jesus who was born of Mary. Hence he could be understood by all three classes of men (*Ref.* 5.6.6–7). On the other hand, we are told that the perfect come to maturity through the virginal spirit, "for this is the virgin who bears in her womb and conceives and gives birth to a son, not psychic or corporeal, but the blessed Aeon of Aeons" (*Ref.* 5.8.45). Elsewhere we are told that "this is a *wonder of wonders*: For who, he says, is this king of glory? (Ps. 23:10), a worm and no man, a reproach of man and despised of the people (Ps. 21:7). He is the king of glory, the mighty one in battle". And the Naassenes go on to explain that "battle" refers to the war in the body between the spiritual and material elements (*Ref.* 5.8.18–19). As in the Gospel of Thomas the body is indeed

devaluated and ultimately rejected, but it continues to play a role in the salvation of the world through the Primal Man.

6. The rest

The theme of the rest is a common Gnostic motif. But there are some peculiarities about it in the Gospel of Thomas which may reflect a Naassene provenance. In Saying 51 L/55 D Jesus tells his disciples how to answer various questions they may be asked. The third and last of these is, "What is the sign of your Father who is within you?" The answer is, "It is a movement and a rest". This reminds us of the Naassene exegesis of the Phrygian name for the Primal Man, Papas. The Naassenes explain that Papas is derived from *paue, paue* (cease, cease) "because he set at *rest* that which had been *moved* irregularly and discordantly before his coming" (*Ref.* 5.8.22). But movement and rest are brought even more closely together in another statement: "For this reason, he says, that which moves all is unmoved". This Aristotelian definition (cf. *Phys.* 8.5 256b 24) may lie behind the sign of the Father within us which is called a movement and a rest.

The answer to the second question in Saying 51 L/55 D may provide additional proof of the Naassene provenance of this saying. Here we read, "If they say to you, (Who are) you? say, We are his sons, and we are the elect of the living Father". In the Naassene system there are three churches which correspond to the three parts of the Primal Man and they are given the names: elect, called and captive (*Ref.* 5.6.7). Perhaps the "elect of the living Father" are the members of the elect assembly.

Note that to the Synoptic saying, "The foxes have their holes and the birds have their nest, but the Son of Man has no place to lay his head", Thomas adds, "and to rest" (Saying 86 L/90 D). This may refer to the fate of the Primal Man (who is also called Son of Man in the Naassene system, *Ref.* 5.6.4) as he is scattered and imprisoned in matter and unable to find his true rest. In the Coptic Gospel of Mary (17.4–7) the Savior receives "rest" after having been freed from the slavery of the world.

7. The authority of James

It is James the Just to whom the disciples are to go after Jesus

has gone away (Saying 11 L/13 D). The saying has a Jewish coloring ("for whose sake the heaven and the earth came into existence", cf. *San.* 98b), but must also have been of great importance to the Gnostics who included it in the Gospel of Thomas. In view of the minor role that James, the Lord's brother, plays in Gnostic systems known to us it is undoubtedly significant that Hippolytus twice informs us concerning the Naassenes that "these are the heads of the many discourses which they say James the brother of the Lord handed down to Mariamne" (*Ref.* 5.7.1; cf. 10.9.3).

There are some passages in the Gospel of Thomas which reflect Synoptic material also found in the Naassene system and which may therefore presuppose an esoteric exegesis: Saying 8 L/9 D (cf. Mt. 13:4–9; *Ref.* 5.8.28–30), Saying 34 L/38 D (cf. Mt. 10:27 and Mk. 4:21; this same combination of passages is found in *Ref.* 5.7.28), Saying 67 L/70 D (cf. Mt. 21:42 etc.; *Ref.* 5.7.35), Saying 92b L/97 D (cf. Mt. 7:6; *Ref.* 5.8.32–33).

The evidence seems sufficient to lend some support to the hypothesis that the Gospel of Thomas is a Naassene document, i.e. that it was either composed or thoroughly redacted by members of this sect.

ADDITIONAL NOTES

(1) The translation of Saying 68 L of the Gospel of Thomas which most naturally suggests itself is this: "He who knows the All, in that he alone has need, has a need everywhere". But such a sentiment seems self-contradictory. Note, however, the following parallels: (a) According to Chrysippus (Plutarch, *De Comm. Not.* 1068a) "the foolish man requires nothing, has need of nothing; nothing is useful, fitting or suitable to him". According to Seneca (*Ep.* 9.14) "volo tibi Chrysippi quoque distinctionem indicare. Ait: 'sapientem nulla re *egere* et tamen multis illi rebus *opus est.* Contra stulto nulla re *opus est,* nulla enim re uti scit, sed omnibus *eget*'". (b) In the Gospel of Philip (100.15–19 Labib) we read: "A gentile does not die, for he has never lived so that he will not die. He who has believed in the truth will live and he runs the risk of dying, for he is alive".

(2) According to Saying 31 L of the Gospel of Thomas "Jesus said, Where there are three gods, they are gods. Where there are two or one, I am with him". The text may be corrupt. We note, however, that the Peratae (classed as Ophites by Hippolytus along with the Naassenes, Sethians

and the gnostic Justin) called the three levels of the universe "three gods" (as well as "three words", "three minds", "three men"). All three levels were present in Christ, the embodiment of the Primal Man, and thus all three were to be saved. But it soon becomes clear that this salvation actually embraces only the two higher elements of the universe, while the material world is to be destroyed (Hippolytus, *Ref.* 5.12.1–7). In our saying, then, the three gods who are gods may be the three levels of the universe; the two or one with whom is Christ may be the upper two levels who are with Christ because they alone are worthy of being preserved.

Brown University,

Providence (R.I.)

NOTE SUR τὰ ἐλάχιστα τῶν ζώων AU CHAPITRE XX DE LA I[a] CLEMENTIS

PAR

J. J. THIERRY

Au chapitre XX de son épître aux Corinthiens Clément de Rome relève l'ordre et l'harmonie cosmiques et l'obéissance avec laquelle la nature se soumet aux ordonnances de Dieu (p.e. *καθὼς διέταξεν αὐτῇ, οὕτως ποιεῖ* XX, 6). Il a l'intention de recommander aux Corinthiens ces qualités comme des vertus sociales: cette harmonie et cette obéissance de la nature doivent être considérées comme des exemples pour la communauté. Il est clair que Clément dans son discours s'est inspiré de la pensée des quatre éléments: le feu, la terre, l'eau et l'air. Le feu au ch. XX, 1–3 (les cieux, le jour et la nuit, le soleil, la lune et les étoiles); la terre 4–5 (la terre et l'abîme); l'eau 6–8 (la mer et l'océan); l'air 9–10 (les saisons et les vents). Ce schéma seul déjà nous fait penser que Clément est influencé par la littérature philosophique contemporaine: un auteur comme Dion Chrysostome nomme explicitement les éléments, parlant de l'ordre cosmique: *πρὸς δὲ αὖ τῶν λεγομένων στοιχείων, ἀέρος καὶ γῆς καὶ ὕδατος καὶ πυρός, τὴν ἀσφαλῆ καὶ δικαίαν δι' αἰῶνος ἁρμονίαν* (*Or.* 40, 35). En effet G. Bardy [1] a indiqué que la description de Clément du spectacle du monde rappelle le vocabulaire stoïcien et il a éclairci ce chapitre par des citations notamment de Cicéron, de Sénèque et de Philon d'Alexandrie. L. Sanders [2] a trouvé des idées analogues chez Sextus Empiricus, chez Aetius, dans le pseudo-aristotélicien De mundo, au traité V des Hermetica et chez Dion Chrysostome. W. C. van Unnik [3] au contraire a indiqué les influences possibles

---

[1] G. Bardy, *Expressions stoïciennes dans la Ia Clementis* (*Recherches de science religieuse*, 1922, p. 73–85).

[2] L. Sanders, *L'Hellénisme de saint Clément de Rome et le Paulinisme*, Louvain 1943, p. 109–130.

[3] W. C. van Unnik, *Is* 1 *Clement* 20 *purely Stoic?* (*Vigiliae Christianae*, 1950, p. 181–189). Voir aussi Michel Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de*

du judaïsme palestinien. La plus importante des sources nommées par M. van Unnik est sans doute le livre d'Enoch, 2–5. Cependant en général on a prêté peu d'attention au dernier exemple employé par Clément. Ayant parlé des vents et des sources inépuisables il dit enfin: *τά τε ἐλάχιστα τῶν ζώων τὰς συνελεύσεις αὐτῶν ἐν ὁμονοίᾳ καὶ εἰρήνῃ ποιοῦνται* (XX, 10). Ce n'est pas la seule fois que Clément met les animaux en cause. Encore au chapitre XXXIII, 3 il les nomme, parlant des œuvres du Créateur. Déjà au ch. IX il les avait rattachés à la concorde: c'est dans la concorde que les animaux entrèrent dans l'arche de Noé [4]. Or, la comparaison avec les animaux, comparaison – notez bien – peu favorable pour l'homme, est un lieu commun des philosophes cyniques et stoïciens. Ainsi on peut, pour illustrer aussi la remarque de Clément sur les animaux pacifiques qui donnent un bon exemple aux Corinthiens séditieux, citer des passages parallèles dans la littérature philosophique. P.e. Sénèque, *De ira*, II, 8: Quand vous voyez une foule quelque part, sachez bien que parmi tous ces hommes il n'y a pas de paix, au contraire ils se haïssent. *Ferarum iste conventus est, nisi quod illae inter se placidae sunt morsuque similium abstinent, hi mutua laceratione satiantur.* Et Dion Chrysostome oppose les hommes qui souvent se querellent, aux fourmis qui

l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie (Patristica Sorbonensia I), Paris 1957, p. 362–385. A propos des remarques de Tertullien sur les *apis aedificia, formicae stabula, aranei retia* etc. (*Adversus Marcionem* I, 14) M. Spanneut dit (p. 372): Cette admiration pour le monde jusque dans les petites choses est particulièrement dans la ligne du Portique: les Stoïciens insistaient sur l'utilité des plus petits animaux. Et sur le chapitre XX de l'épître de Clément (p. 373–374): Pour Clément, cet ordre du monde, c'est la beauté, c'est le bien, et c'est surtout une invitation adressée aux hommes pour la concorde et la paix, le modèle de l'harmonie qui doit régner dans l'Eglise. Ce passage de l'ordre cosmique à l'ordre moral n'est pas étranger non plus au stoïcisme.

Peu heureusement A. W. Ziegler, *Neue Studien zum ersten Klemensbrief*, München 1958, S. 28: Für das Kapitel 20 wird gerne die stoische Kosmologie zu Hilfe genommen. Mag sein, daß Anklänge vorhanden sind, aber man soll zunächst an Korinth denken, an die sportgewandten und spielgewohnten Korinther, die ja doch den Einmarsch und die Bewegungen der Wettkämpfer immer vor Augen hatten. Der Ordnungsgedanke, die *taxis*, kommt in 1 Kl mehrmals vor, er paßt sowohl zur Agonistik wie zu dem der Agonistik verwandten Militär.

[4] *τὰ εἰσελθόντα ἐν ὁμονοίᾳ ζῶα εἰς τὴν κιβωτόν* (IX, 4).

vivent ensemble en paix et il soupire: *ὥστε ἔγωγε ἐνεθυμούμην πολλάκις τὴν τῶν ἀνθρώπων ἀμαθίαν καὶ διαφθοράν, ὅτι τῶν σφόδρα ἀδόξων καὶ φαυλοτάτων ζώων χείρους εἰσὶ ταῖς ψυχαῖς* (*Or.* 40, 32). Ensuite nous lisons dans *Or.* 48, 16 à propos de l'unanimité des abeilles et des fourmis: *οὔκουν αἰσχρὸν ἀνθρώπους ὄντας ἀφρονεστέρους εἶναι θηρίων οὕτω σμικρῶν καὶ ἀφρόνων;* Aussi le fait qu'Elien opposa la vie des animaux à la vie humaine d'une manière qui est humiliante pour les hommes, fut considéré par W. Schmid [5] comme une des nombreuses indications pour son opinion qu'Elien veut faire le philosophe cynique-stoïcien. Dans le témoignage principal pour la conception de ceux qui ne veulent pas accepter une influence précise du Portique dans ce chapitre de Clément, le livre d'Enoch, 2–5, je n'ai pas trouvé les animaux dans la description de l'ordre cosmique. Que Clément parle des animaux qui vivent *ἐν ὁμονοίᾳ*, est encore une indication qu'il suit ici un modèle stoïcien.

* * *

Maintenant il nous reste encore deux problèmes à résoudre que nous ne pouvons pas séparer dans notre considération, d'abord: Clément parle ici expressément des *moindres* des animaux, et ensuite: qu'est-ce qu'il faut entendre par *συνελεύσεις ποιοῦνται?* J. B. Lightfoot [6] introduit manifestement dans notre phrase l'idée *τοῖς ἰδίοις καιροῖς* (XX, 4) ou *κατὰ τὸν ἴδιον καιρὸν* (XX, 10) et il pense à tort à la cigogne, à la tourterelle et à l'hirondelle de Jérémie 8. Il dit: «Comp. Jer. viii, 7 'The stork in the heaven knoweth his appointed times; and the turtle and the crane and the swallow observe the time of their coming', etc. Or it may refer to their pairing at the proper season of the year». C'est aussi R. Knopf qui pense à la possibilité que Clément entend ici l'accouplement des animaux, quoiqu'il n'exclue point le grouillement

[5] W. Schmid, *Der Atticismus*, Bd III, Stuttgart 1893, S. 5: Es ist demnach kein Zweifel, dass Älian seinen Beispielsammlungen aus der Menschen- und Tiergeschichte eine cynisch-stoische, moralisierende Grundstimmung zu geben bemüht war.

[6] J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*. Part I. S. Clement of Rome. Vol. II. London 1890, p. 75.

[7] *Handbuch zum Neuen Testament*, Ergänzungsband (Die Apostolischen Väter), Tübingen 1923, S. 82: Die *συνελεύσεις* beziehen sich vielleicht auf

des fourmis ou la danse des moustiques [7]. M. Sanders (*op. cit.* p. 124) traduit la phrase de Clément ainsi: « les moindres des animaux s'accouplent dans la concorde et la paix », mais il ne donne pas de détails ultérieurs. M. Bardy qui fait amplement attention au reste du chapitre, remarque ici seulement (*op. cit.* p. 82): « Les animaux occupent la dernière place dans la description de Clément, peut-être parce que dans le récit de la Genèse ils sont mentionnés après les êtres inanimés: cependant l'ordre suivi jusqu'à présent n'est pas inspiré de celui de la Genèse. Clément, d'ailleurs, ne s'attarde pas à parler des bêtes, puisqu'il dit simplement que les moindres d'entre elles s'accouplent dans la paix et la concorde ». Et dans une note sans exposer les motifs: « Le sens d'accouplement est celui qui me paraît le mieux rendre la formule *τὰς συνελεύσεις αὐτῶν . . . ποιοῦνται.* »

Cependant il ne faut pas penser en premier lieu à l'accouplement des animaux. Il me paraît bizarre, que Clément, qui propose l'harmonie dans la nature et aussi dans le monde des animaux comme exemple pour la communauté corinthienne, eût relevé pour édifier les fidèles l'idéal d'une *συνέλευσις* sexuelle. Provisoirement je ne veux donc pas entendre par *συνέλευσις* une relation sexuelle, mais partir de la signification générale: *une réunion, une rencontre.*

* * *

Nous avons déjà vu que Dion Chrysostome dans *Or.* 40 et 48 parle des moindres animaux privés de raison qui surpassent les êtres humains en solidarité. Ce sont notamment les abeilles et les fourmis qu'il porte sur la scène [8]. Surtout *Or.* 40, 35–41 rappelle vivement le chapitre de Clément: le thème favori de l'ordre et de la concorde (décrits comme *τάξις, ὁμόνοια, σωφροσύνη, φιλία, κοινωνία*) est élaboré ici pour le soleil, la lune, les étoiles, la terre, l'éther et les animaux.

Cependant il ne faut pas penser que Clément puisse être influencé par cette source. Car, de quoi s'agit-il? Dion n'accentue pas tant

---

das geordnete, einmütige Zusammenhausen kleiner Tiere, wie der Ameisen und Bienen, auf die Tänze der Mücken . . . Vielleicht ist aber *συνέλευσις* von der Begattung zu verstehen, was das Wort sehr gut bezeichnen kann.

[8] Mais aussi les oiseaux et même les troupeaux de gros bétail (*Or.* 40, 40–41).

le fait que les fourmis s'entr'aident, mais qu'elles ne se gênent pas et qu'en cas d'une rencontre elles font place les unes aux autres. 40, 32: *οἱ δὲ μύρμηκες οὕτω πυκνοὶ βαδίζοντες οὐδέποτε ἠνώχλησαν ἀλλήλους, ἀλλὰ πάνυ πράως ἐντυγχάνουσι καὶ παρίασι καὶ βοηθοῦσιν ἀλλήλοις.* 40, 40: *οὐδὲ μύρμηκες πλησίον ὀπὰς ἔχοντες, ἐκ τῆς αὐτῆς ἅλω πολλάκις εἰσφερόμενοι σῖτον, ἀλλὰ παραχωροῦσιν αὐτοῖς καὶ τῶν ὁδῶν ἐκτρέπονται καὶ συνεργάζονται πολλάκις.* 48, 16: *ὅπως δὲ παραχωροῦσιν ἀλλήλοις τῶν ὁδῶν.* On n'a qu'à juxtaposer les mots espacés et la tournure *συνελεύσεις ποιοῦνται* pour voir clairement que les fourmis de Dion ne peuvent pas illustrer la remarque de Clément sur les moindres des animaux et puis qu'il est également invraisemblable que Clément pour tout son chapitre XX eût demandé son inspiration à cette source.

A juste titre on a remarqué qu'il est difficile d'identifier la source de Clément et que « peut-être cette source n'est-elle autre que l'influence d'idées régnantes dans le milieu où il vivait »[9]. Pourtant nous avons lieu de supposer que Clément a lu l'œuvre de Cicéron *De natura deorum*. Il est peu probable que ce chrétien romain n'eût pas connu le livre de Cicéron. Sans doute il l'a employé à sa propre manière en ne rendant pas largement les données, mais en les touchant seulement. Pensez comme il a travaillé d'une manière extrêmement serrée les données de l'Ancien Testament, p.e. au ch. IV, 8–13: il n'énumère que les choses principales de ce qu'il a lu d'abord.

Dans le deuxième livre du *De natura deorum* Balbus le Stoïcien a la parole. Pour nous surtout les chapitres 39, 98 jusqu'à 53, 133 ont de l'importance. Il commence par démontrer la providence divine partant de la beauté de la nature et successivement il parle de la terre, de la mer, de l'air et du ciel avec les astres. Puis Balbus montre comment ce beau monde est conservé: *nec vero haec solum admirabilia, sed nihil maius quam quod ita stabilis est mundus atque ita cohaeret, ad permanendum ut nihil ne excogitari quidem possit aptius.* Encore il suit ici son schéma fixe: terra, mare, aer, aether, comme nous avons découvert chez Clément le schéma: *οὐρανός, γῆ, θάλασσα, ἄνεμος*[10]. Or, nous nous étonnons que la

[9] G. Bardy, *op. cit.* p. 85.

[10] En outre Bardy et Knopf ont indiqué de frappantes analogies matérielles dans l'épître de Clément et l'oeuvre de Cicéron sur la nature des dieux.

remarque de Clément sur les moindres des animaux ne rentre pas dans ce schéma, comme c'est le cas de la phrase qui précède immédiatement, sur les mamelles nourrissantes des sources inépuisables. Eh bien, quand Balbus au ch. 45, 116 – 46, 119 a passé en revue les quatre éléments pour la deuxième fois, il commence au ch. 47, 120 à démontrer comme la *ratio naturae* devient visible dans la disposition admirable des plantes et des animaux – et les derniers tiennent la plus grande place dans son discours, ch. 47, 121 jusqu'à 52, 130 –, disposition par laquelle ils sont capables d'obtenir la *nourriture* dont ils ont besoin. 47, 120: *principio eorum quae gignuntur e terra stirpes et stabilitatem dant is quae sustinentur, et e terra sucum trahunt quo alantur ea quae radicibus continentur.* 47, 121: *pastum autem animantibus large et copiose natura eum qui cuique aptus erat comparavit.* Si nous pouvons accepter que Clément a été inspiré par le *De natura deorum*, il est compréhensible que, après avoir élaboré le schéma des quatre éléments, il parle encore des mamelles nourrissantes: *τοὺς πρὸς ζωῆς ἀνθρώποις μαζούς* [11].

Balbus parle en détail de la structure différente du corps des animaux lequel est formé de telle manière que chacun d'eux soit capable de prendre sa nourriture (47, 122). Il est vrai qu'il nomme la procréation et qu'il parle en passant du désir miraculeux du mâle et de la femelle de s'accoupler [12], mais il démontre la *ratio naturae* surtout par ce qu'il fait suivre immédiatement: le sperme une fois entré dans le corps de la femelle, attire presque toute la nourriture et forme avec cela l'animal. Et quand le rejeton sort du ventre de la mère, la nourriture de la mère se transforme en lait.

Aussi me paraît-il probable, Clément ayant commencé par parler de la nourriture [13] à l'exemple de Balbus, que nous ne devons pas chercher l'explication de la phrase *τά τε ἐλάχιστα τῶν ζώων τὰς συνελεύσεις αὐτῶν . . . ποιοῦνται* dans la direction de la procréation, mais de la nourriture.

---

[11] Les hommes aussi entrent dans le discours de Balbus, par rapport à leur nourriture. II, 52, 130: *magnae etiam opportunitates ad cultum hominum atque abundantiam aliae aliis in locis reperiuntur. Aegyptum Nilus irrigat etc.*

[12] *De nat. deorum* II, 51, 128.

[13] C'est-à-dire des sources.

D'ailleurs la particule τε établit un rapport étroit avec la phrase qui précède, où se trouve aussi τε: ἀέναοί τε πηγαί . . . παρέχονται τοὺς . . . μαζούς. τά τε ἐλάχιστα τῶν ζώων κτλ. Nous avons affaire ici à ce τε . . . τε dont Blass–Debrunner [14] dit: « das das Verbundene parallel stellt (oft = ebenso wie . . . so) ». Kühner–Gerth [15] dit sur τε . . . τε en général: « Durch diese Wiederholung wird die Verbindung innerlich zusammengehöriger Begriffe oder Gedanken zu einer Einheit noch schärfer und bestimmter bezeichnet als durch das allein stehende τέ, da das erste τέ auf das folgende hinweist und dieses auf jenes zurückweist, und so die wechselseitige Beziehung der zusammengehörigen Glieder zu einander deutlich ausgedrückt wird » [16].

Quand nous cherchons dans cette direction l'explication de la remarque de Clément sur les moindres des animaux, notre recherche du *De natura deorum* est en effet récompensée. Car Balbus parle aussi de très petits animaux, *bestiolae*, au ch. 48, 123, tandis qu'il parle dans ce qui précède encore de beluae et bestiae. Comme exemples de ces bestiolae, qui ont trop de faiblesse pour se procurer leur nourriture et qui ne peuvent la gagner que par coopération, il nomme la *pina* et la *squilla*.

La pina *(πίννη)* est un coquillage bivalve, une moule avec une barbe de fils fins et soyeux [17]; la squilla est un petit crabe, auquel les auteurs grecs donnent le nom πιννοτήρης ou πιννοφύλαξ. Cette petite bête se trouve toujours près de la pina et lui donne une

[14] F. Blass–A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen[9] 1954, § 444, 1.

[15] R. Kühner–B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Satzlehre II, Leverkusen[4] 1955, S. 243.

[16] Voir aussi J. D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford[2] 1954, p. 503: Corresponsive τε . . . τε. In prose, the units joined are usually clauses, seldom single words or phrases.

Parfois on traduit à tort τε dans notre phrase par: même.

J. B. Lightfoot: Yea, the smallest of living things . . . (*op. cit.* p. 282).

J. A. Fischer: auch die kleinsten Tiere . . . (*Die Apostolischen Väter*, Darmstadt 1958, S. 51).

R. Knopf: Ja, auch die kleinsten Tierlein halten ihre Zusammenkünfte in Eintracht und Frieden (*op. cit.* S. 82).

[17] Dans l'Antiquité on en tissait des étoffes. "It was spun and woven into a costly fabric resembling silk, and this industry lingers on in Taranto and Cagliari" (D'Arcy Wentworth Thompson, *A Glossary of Greek Fishes*,

piqûre pour l'avertir, quand de petits poissons sont entrés dans ses valves ouvertes, de sorte qu'il pourra les fermer. Voici le texte de Cicéron: *pina vero (sic enim Graece dicitur) duabus grandibus patula conchis cum parva squilla quasi societatem coit comparandi cibi; itaque cum pisciculi parvi in concham hiantem innataverunt, tum admonita a squilla pina morsu comprimit conchas: sic dissimillimis bestiolis communiter cibus quaeritur.* De ces derniers mots il résulte que la pinne ne mange pas seule la proie: la squilla doit avoir aussi sa part. D'autres écrivains en parlent plus clairement. Car Cicéron n'est pas le seul auteur qui ait écrit sur cette alliance.

Dans l'Antiquité on accentuait deux choses: 1) que la pinne qui en soi est sans défense, ne peut pas vivre sans le pinotère qui est très petit. P.e. Aristote, *H. A.* A 547 b 15: *αἱ δὲ πίνναι ... ἔχουσι δ'ἐν αὐταῖς πιννοφύλακα... οὗ στερισκόμεναι διαφθείρονται θᾶττον.* Chrysippe chez Athénée 89 d: *ἡ μὲν οὖν πίννη ὄστρεόν ἐστιν, ὁ δὲ πιννοτήρης καρκίνος μικρός.* Pline l'Ancien, *H. N.* IX, 142: *Concharum generis et pina est ... nec umquam sine comite quem pinoteren vocant, alii pinophylacem; id est squilla parva; H.N.* IX, 98: *pinoteres vocatur minimus ex omni genere, ideo opportunus iniuriae.* Oppien, *Halieutica* II, 187–188: *πίννη ... ἡ μὲν ἄναλκις οὔτε τι μητίσασθαι ἐπίσταται οὔτε τι ῥέξαι,* tandis qu'Elien, *De natura animalium* III, 29 au contraire attribue à la pinne une certaine intelligence: elle fait saillir un petit morceau de sa chair comme appât aux poissons qui passent. Nous trouvons cette pensée chez Cicéron dans le même passage où il parle de la pina: *data est quibusdam etiam machinatio quaedam atque sollertia.* Quand on n'est pas le plus fort, il faut être le plus adroit!

Nous avons déjà vu que Cicéron emploie ici pour désigner la pinne et le pinotère le diminutif bestiolae. Dans le *De finibus bonorum et malorum* III, 19, 63 il les oppose distinctement comme des animaux qui *aliorum etiam causa quaedam faciunt* aux *immanes quaedam bestiae* qui ne sont nées que pour elles-mêmes.

London 1947, p. 200). Quand Tertullien dans le *De pallio*, III parle de toutes sortes de tissus, il dit aussi après avoir nommé la laine de brebis: Nam et de mari vellera, qua muscosae lanositatis lautiores conchae comant (III, 6; texte de A. Gerlo, Wetteren 1940. Voir aussi son *Commentaire*, II, p. 89).

Par tous ces passages cités les mots de Clément *τὰ ἐλάχιστα τῶν ζώων* sont illustrés clairement.

2) que ces animaux collaborent en paix et ainsi servent d'exemples aux hommes. C'est précisément la teneur du chapitre entier de Clément. Chrysippe chez Athénée 89 d–e: *ἡ πίννη καὶ ὁ πιννοτήρης συνεργὰ ἀλλήλοις ... καὶ οὕτως τὸ ἀποληφθὲν ἔνδον κατεσθίουσι κοινῇ.* Pline l'Ancien, *H.N.* IX, 142: *Illa conpressu quidquid inclusit exanimat partemque socio tribuit.* Oppien, *Hal.* II, 189–190: *ἀλλ' ἄρα οἱ ξυνόν τε δόμον ξυνήν τε καλύπτρην καρκίνος ἐνναίει, φέρβει δέ μιν ἠδὲ φυλάσσει.* 195: *αὐτῇ τ'ἠδ' ἑτάρῳ, ξυνόν θ'ἅμα δεῖπνον ἕλοντο.* Oppien aussi fait la comparaison avec la vie humaine: *οἷα καὶ ἡμῖν ἀνδράσιν* (197–198). Chez Artémidore on voit clairement combien cette pina et son compagnon étaient le symbole de communauté. *Onirocritica* II, 14: *πίννα δὲ καὶ ὁ λεγόμενος πιννοφύλαξ καὶ καρκίνος καὶ πρὸς γάμον καὶ πρὸς κοινωνίαν εἰσὶν ἀγαθοὶ διὰ τὴν πρὸς ἀλλήλους κοινωνίαν καὶ εὔνοιαν.*

Cicéron aussi les démontre comme exemples de solidarité pour les hommes ... *aliorum etiam causa quaedam faciunt. Multo haec coniunctius homines. Itaque natura sumus apti ad coetus, concilia, civitates* [18]. Il ne serait donc pas étonnant que Clément eût pensé spécialement à ces moindres animaux pour stimuler les membres de la communauté de Corinthe à coopérer *ἐν ὁμονοίᾳ καὶ εἰρήνῃ.*

Enfin la question de la signification du mot *συνέλευσις* est résolue. C'est l'action de se rapprocher afin de coopérer. Selon Cicéron il y a un mouvement de va-et-vient du pinotère dans la valve de la moule. *De fin. bon. et mal.* III, 19, 63: *illa, quae in concha patula pina dicitur, isque, qui enat e concha, qui quod eam custodit, pinoteres vocatur in eandemque cum se recepit includitur, ut videatur monuisse ut caveret.*

Les mots à la fin du récit de Balbus sur la pinne et son compagnon [19] prouvent que le mot grec *συνέλευσις* pourrait aussi indiquer l'action de se rapprocher. Car, après les mots que j'ai déjà cités *sic dissimillimis bestiolis communiter cibus quaeritur* il continue: *in quo admirandum est, congressune aliquo inter se an iam inde ab ortu natura ipsa congregatae sint.* Ici nous

---

[18] *De fin. bon. et mal.* III, 19, 63.

[19] *De natura deorum* II, 48, 124.

trouvons donc le mot *congressus* dont *συνέλευσις* est une traduction littérale.

En vertu des considérations nommées ci-dessus à propos des deux dernières phrases du ch. XX, 10 sur les sources nourrissantes et les moindres des animaux, il me semble que Clément a connu les idées philosophiques auxquelles il a demandé son inspiration, sous forme du discours de Balbus dans le *De natura deorum*, un discours qu'il rend librement.

Car la doxologie avec laquelle il termine son chapitre, prouve la vérité de l'opinion de M. Bardy: « Les mots sont pareils à ceux de Cicéron ou de Sénèque; les pensées sont d'un disciple du Christ »[20].

La Haye, Lupineweg 16a.

---

[20] G. Bardy, *op. cit.* p. 85.

L'ÉPÎTRE À MENOCH, ATTRIBUÉE À MANI

PAR

G. J. D. AALDERS H.Wzn.

S'efforçant, dans sa polémique avec Saint Augustin, de démontrer qu'il y a chez l'évêque d'Hippone des tendances dualistes qui sentent le dualisme manichéen, Julien d'Éclane invoque aussi une épître à Menoch, dont Mani serait l'auteur [1]. Une partie considérable de cette épître peut être reconstruite parce que Julien allègue nombre de passages mot à mot et que Saint Augustin, dans son dernier ouvrage, l'*Opus imperfectum contra secundi Iuliani responsionem*, suit de très près son adversaire [2].

Selon Julien d'Éclane l'épître aurait été trouvée récemment à Constantinople [3]. Saint Augustin, qui doit avoir eu une connaissance profonde des écrits de Mani et de la littérature manichéenne, ne connaît point cette épître et se méfie de son authenticité [4]. P. Alfaric va encore plus loin. Selon lui, l'authenticité de la lettre ne serait pas du tout prouvée, même si Julien serait de bonne foi: „De bonne heure, les théologiens de Byzance ont excellé dans la fabrication des faux".[5]

Il me semble que l'épître à Menoch est, en effet, une épître pseudépigraphe, mais qu'elle n'est pas un faux originaire des théologiens de la partie orientale de l'empire romain.

Nous connaissons, il est vrai, quelques épîtres attribuées à Mani, mais fabriquées par des chrétiens. Cependant, ces épîtres sont d'un caractère tout à fait différent de celui de l'épître à Menoch. La

---

[1] Aug., *Op. imperf. c. Jul.* 3, 166; 172 ss.; 4, 109. Cf. P. Alfaric, *Les écritures manichéennes* II, Paris 1919, p. 74.

[2] Aug., *op. cit.* 3, 172 ss. = A. Adam, *Texte zum Manichäismus*, Kl. Texte 175, Berlin 1954, no. 12.

[3] Aug., *op. cit.* 3, 166.

[4] Aug., *op. cit.* 3, 172.

[5] *Op. cit.* II, p. 74.

lettre à Marcellus dans les *Acta Archelai* (5) est un document fictif fabriqué pour introduire la discussion qui suit. Par le fait que l'incarnation du Christ est déniée nettement [6], les lecteurs chrétiens sont nettement avertis.

Nous connaissons aussi des fragments de quatre épîtres attribuées à Mani, qui se trouvent dans des écrits de théologiens byzantins [7]. Ces épîtres ne sont pas authentiques, mais des faux chrétiens, non seulement parce qu'elles ne sont pas mentionnées dans le catalogue des Épîtres de Mani d'An Nadim, et que les noms des destinataires ne nous sont pas connus par ailleurs ou sont empruntés aux *Acta Archelai*, mais surtout parce qu'ils se rapportent à un problème de la théologie chrétienne, à savoir la question du monophysitisme. Mani professait le docétisme; le monophysitisme date d'une époque postérieure. Les auteurs s'efforcent de démontrer que les monophysites sont des vrais manichéens, c'est à dire qu'ils adhèrent à la plus abominable des hérésies [8]. En outre, dans le fragment conservé de l'épître à Odas [9] les chrétiens sont appelés Galiléens. C'est une invective, dont on se servait parfois contre les chrétiens [10]. Il est peu probable que Mani se soit servi de ce mot, parce qu'il avait Jésus en haute estime. En outre, comme il n'était pas habitant de l'empire romain, il n'avait aucun motif pour parler dédaigneusement du district arriéré de Galilée.

Quoique, dans ces épîtres, comme dans celle à Marcellus, les traits et les tournures manichéens ne manquent pas, ils ne constituent point une preuve d'authenticité. Il est très probable que les forgeurs de faux ont fait usage de documents manichéens pour donner à leurs produits un semblant d'authenticité. „Ils ont dû", dit Alfaric, „être forgés avec des textes authentiques".[11]

Donc, les chrétiens, forgeurs d'épîtres de Mani, tendent à accentuer les différences avec la doctrine de l'Église [12]. L'épître à Menoch,

---

[6] 5,5.

[7] Adam, *op. cit.*, no. 13-15; cf. Alfaric, *op. cit.* II, p. 73 ss.

[8] Cf. Alfaric, *op. cit.* II, p. 74 s.

[9] Adam, *op. cit.*, no. 12.

[10] Cf. Epict., *diss.* 4, 7, 6 et surtout l'empereur Julien. V. H. Karpp, *RAC* 2 (Stuttgart 1954), col. 1131.

[11] *Op. cit.* II, p. 75.

[12] Cf. aussi *Acta Arch.* 5,5 sur l'incarnation et 7,1 (=Epiphan., *adv. haeres.* 66, 25): Mani professerait l'existence de deux dieux.

au contraire, quoique contenante une polémique contre la doctrine officielle de l'Église, présente une tendance marquée d'adaptation à la terminologie chrétienne. L'auteur ne parle pas de l'incarnation, et le baptême des enfants figure seulement comme argument sans que le baptême soit repoussé expressis verbis [13].

Mani lui-même, il est vrai, a allégué aussi des passages tirés du Nouveau Testament, et a aspiré à s'adapter au christianisme. Mais ces tendances sont beaucoup plus marquées dans l'épître à Menoch, où l'auteur se fonde sur le Nouveau Testament, même en écrivant: ait Scriptura [14]. Aussi, on devra penser que cette épître est plutôt un écrit manichéen provenant de l'empire chrétien, destiné à faire de la propagande parmi les chrétiens, et attribué au fondateur de la religion manichéenne lui-même pour conférer à l'épître une autorité plus grande. Une telle apologétique et propagande manichéenne de caractère christianisant [15] se trouve dans l'empire romain chrétien chez Fauste de Milève et chez d'autres adversaires de Saint Augustin, qui insistent à plusieurs reprises sur l'identité fondamentale des doctrines manichéennes et de celles de l'Église. Je cite à titre d'exemple la doctrine du Jesus patibilis [16], de la Trinité [17] et de la sainte Cène [18].

---

[13] Aug., *op. cit.* 3, 187.

[14] Aug., *op. cit.* 3, 175.

[15] Sur laquelle on peut consulter L. H. Grondijs, *La diversità delle sette manichee, Silloge Bizantina* in onore di S. G. Mercati, Roma 1957, p. 178 s.

[16] Cf. Aug., c. *Faust.* 20, 2 (536, 20 ss. éd. Zycha); 20, 11 (548, 24 ss.); 20, 13 (552, 27 ss.); Secundin., *epist.* (895, 25 ss.); Evod., *De fide contra Manich.* 34 (965, 31 ss.). V. Grondijs, *art. cit.*, p. 182 s. Théodore bar Khôni, d'ailleurs, connaît aussi cette doctrine:

Jésus montra à Adam
les Pères résidant dans les hauteurs (célestes)
et sa propre personne
exposée à tout, aux dents de la panthère et aux dents de l'éléphant
dévorée par les voraces,
engloutie par les gloutons,
mangée par les chiens,
mélangée et emprisonnée dans tout ce qui existe,
liée dans la puanteur des Ténèbres (trad. F. Cumont). Cf. E. Waldschmidt-W. Lentz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, Abh. preusz. Ak. d. Wiss. 1926, philol.-hist. Kl. 4, Berlin 1926, p. 26.

Dans les mots d'Évode: Dicitis magno errore, sed tamen dicitis Christum

On trouve ce même type de littérature manichéenne „christianisante" aussi, me semble-t-il, dans un manuscrit latin sur parchemin, trouvé en 1918 dans une grotte près de Tebessa en Algérie [19]. Probablement cet écrit n'est pas écrit après 400 environ, parce qu'il ne fait pas encore usage de la Vulgate [20]. Alfaric [21] a tâché de prouver que c'est un écrit de Mani lui-même, mais son argumentation est assez faible. Le ton doctoral de l'auteur par exemple ne trahit pas du tout la paternité littéraire de Mani, mais peut aussi bien être celui d'un Manichéen de grande autorité ou d'un auteur qui se fait passer pour Mani.

Ce traité, sans doute une épître [22], se classe, au contraire, aisément parmi les autres écrits manichéens „christianisants". Non seulement Mani aurait à peine pu dire de discipuli, electi et catechumeni: appellati sunt ou appellari au lieu de appellavi [23], mais en outre on trouve dans cette épître, qui traite des electi et des auditores et de leurs relations réciproques aussi une tendance, très marquée, d'adaptation à la terminologie chrétienne [24] et l'auteur s'efforce très nette-

---

cotidie nasci, cotidie pati, cotidie mori, on voit la déformation coutumière de la doctrine manichéenne par les adversaires; les Manichéens déniaient l'incarnation et la nativité du Christ (cf. St Aug., *c. Faust*, livres 26 ss.). Plus juste qu'Évode, évêque orthodoxe, mais peut-être non pas très sagace ou non pas très scrupuleux, est St Augustin; cf. *c. Faust.* 28, 3 (745, 21 ss.): cur hoc ipsi mortem non veram, sed imaginariam Christi adfirmant, nativitatem autem non saltem talem, sed prorsus nullam dicere delegerunt?

[17] Cf. Aug., *c. Faust.* 20, 2 (536, 9 ss.); 20, 12 (552, 4 ss.); *c. Fortunat.* 3 (86, 11 s.). On trouve aussi trace d'une trinité manichéenne dans les textes de l'Asie centrale. Aussi n'est-il pas exclu que cela provient de Mani lui-même; cf. H. H. Schaeder, *Urform und Fortbildung des manichäischen Systems*, Vortr. d. Bibl. Warburg 1924/5, Leipzig 1927, p. 154.

[18] Cf. Aug., *c. Faust.* 20, 2 (536, 21 ss.); 20, 13 (552, 22 ss.).

[19] Alfaric, *Un manuscrit manichéen*, Revue d'histoire et de littérature religieuses, N.S. 6, 1920, p. 62 ss.; Adam, *op. cit.*, no. 16.

[20] Cf. Alfaric, *art. cit.*, p. 92.

[21] *Art. cit.*, p. 91 ss.

[22] Cf. III, 2, 7-8 et VI, 2, 15: carissime.

[23] Cf. I, 2, 9-10; II, 1, 14-5; IV, 2, 5; V, 2, 17-8 (?).

[24] Cf. IV, 2, 17: salvator et dominus. On ne peut guère s'imaginer que Mani eût dit cela. Cf. aussi IV, 2, 11: evangelio; V, 1, 16 et V, 2, 9: Ecclesiae. L'auteur ne souffle pas mot sur la corruption de la doctrine de Jésus par les Apôtres, affirmée par Mani. Il dit au contraire (V, 2, 5 ss.): ut auditores [qu]oque modum ac regulam disciplinae [su]ae agnoscant [E]cclesiae nimir[um simul] adque Apos[tolorum] eius.

ment de se fonder sur des passages du Nouveau Testament. La question traitée dans cette épître trahit aussi la provenance d'une ambiance chrétienne: „Gegenstand dieses lateinischen Traktats ist die Pflicht der Auditores zur Unterstützung der Electi. In einem zweiten Abschnitt wird der Einwand von Christen zurückgewiesen: wer nicht arbeite solle nach Paulus Worten [25] auch nicht essen. Der Text sucht zu beweisen, dasz dieses Wort des Apostels sich nach Ausweis andrer Stellen des Neuen Testaments nicht auf die Electi beziehe. In Turkistan, das uns die Hauptmasse unsrer manichäischen Originaldokumente geliefert hat [26], hatten die Manichäer es in der Hauptsache mit Buddhisten zu tun. Diesen war die Pflicht der Laien, die Mönche zu unterhalten, aus ihrer kirchlichen Organisation geläufig, und niemand hätte an dem ähnlichen Verhältnis der Auditores zu den Electi bei den Manichäern Anstosz genommen" [27].

Revenons maintenant à l'épître à Menoch. Elle a le même caractère „christianisant" que les documents mentionnés ci-dessus. Probablement elle est également un écrit manichéen de propagande provenant du monde romain chrétien. L'auteur, qui prétend être Mani, montre le même souci d'adaptation au christianisme sans abandonner les idées essentielles de la doctrine de Mani.

Cette hypothèse n'est point infirmée par le fait qu'An Nadim dans son catalogue des épîtres de Mani fait mention de deux lettres à la Persane Menak (60 et 61) et d'une épître à Ardaschir et Menak (63). Même quand on suppose que l'épître à Menoch soit une de ces lettres, cela ne prouve pas que c'est une épître authentique de Mani. Contre cet indice extérieur de nature hypothétique nous avons un autre indice extérieur d'une valeur incontestable, à savoir l'affirmation de Saint Augustin disant que l'épître à Menoch lui est tout à fait inconnue. Et le caractère de cette épître est tel, qu'il paraît très probable que le doute qu'éprouve l'évêque d'Hippone concernant son authenticité était bien fondé.

Badhoevedorp, Parkietstr. 28

---

[25] 2 *Thess.* 3, 10.

[26] écrit en 1926!

[27] Waldschmid-Lentz, *op. cit.*, p. 20 s.

LE TRIANGLE COMME SYMBOLE DU SOLEIL CHEZ LES MANICHÉENS

PAR

G. J. D. AALDERS H.Wzn.

Un passage de Saint Augustin [1] nous apprend que, chez les Manichéens, le triangle symbolisait le soleil. À propos de ce passage A. Adam [2] remarque que, dans l'Antiquité, il y a seulement un exemple du triangle comme symbole solaire, à savoir le fondement du temple de Juppiter à Ḥarrān, „so dasz allein die Anschauung der ḥarrānischen Ṣabier als Vorbild verbleibt."

Du texte allégué de Saint Augustin on a tiré la conclusion que le symbole du triangle se rattache aux spéculations des Manichéens se rapportant à la Trinité [3]; A. Stuiber dit: „Die Manichäer wollten D(reieck) u. Trinität in Zusammenhang bringen: Das Sonnenlicht komme durch ein dreieckiges Himmelsfenster zu uns; der Vater wohne im Lichte, die Kraft des Sohnes sei in der Sonne, seine Weisheit im Monde, der Hl. Geist sei in der Luft".[4] Cependant, une étude approfondie du texte de Saint Augustin montre que cette conclusion n'est pas du tout certaine et même très probablement inexacte.

Selon Fauste de Milève le Père habiterait la Lumière inaccessible, in secreto quodam lumine [5]; le soleil serait le domaine de la Force du Fils, la lune celui de sa Sagesse, l'Esprit se trouverait dans l'air. Il est difficile de croire que dans ce système le soleil serait le symbole de la Trinité; il devrait être plutôt le symbole du Fils ou celui de

---

[1] *C. Faust.* 20, 6 (p. 540, 8 ss. de l'éd. Zycha).

[2] *Texte zum Manichäismus*, Kl. Texte 175, Berlin 1954, p. 64.

[3] Cf. Aalders, *L'Épître à Menoch, attribuée à Mani*, Vig. Chr. 1960, n. 16.

[4] *RAC* IV, Stuttgart 1958, col. 312. Cf. aussi G. Stuhlfauth, *Das Dreieck, Die Geschichte eines religiösen Symbols*, Stuttgart 1937, p. 17 et *Die Sinnzeichen der altchristlichen Kunst*, Theol. Blätter 18, 1939, col. 215.

[5] Aug., *op. cit.* 20, 2 (536, 9 ss.); 20, 6 et 7 (541, 1 et 5).

sa Force. Le texte de Saint Augustin, *C. Faust.* 20, 6, montre que telle n'est pas non plus l'opinion de celui-ci. Après avoir attaqué la pratique manichéenne d'adorer le soleil, il dit:

> Nam et de ipso (sole sc.) tanta falsa et tam detestanda iactatis, ut si suas vindicaret iniurias, iam flammis eius vivi arderetis.

Ensuite l'évêque d'Hippone énumère ces falsa et detestanda. Le soleil serait un navire et un triangle. Mais, selon lui, ce n'est pas là l'erreur la plus grave, quoiqu'il soit absurde:

> Nam primo eum navem quandam esse dicitis; ita non tantum, ut dicitur, toto caelo erratis, sed et natatis. deinde cum omnium oculis rotundus effulgeat eaque illi figura pro sui ordinis positione perfecta sit, vos eum triangulum perhibetis, id est per quandam triangulam caeli fenestram lucem istam mundo terrisque radiare. ita fit, ut ad istum quidem solem dorsum cervicemque curvetis, non autem ipsum tam clara rotunditate conspicuum, sed nescio quam navem per foramen triangulum micantem atque lucentum, quam confictam cogitatis, adoretis. quam profecto faber ille non faceret, si, quemadmodum emuntur ligna, quibus navigiorum tabulae compinguntur, sic emerentur et verba, quibus haereticorum fabulae confinguntur. verum haec tolerabilius vel ridentur vel flentur in vobis;

Jusqu'ici Saint Augustin peut railler et éreinter ses adversaires. Mais maintenant une indignation profonde s'empare de lui, quand il énonce son reproche le plus grave, à savoir que le soleil serait un domaine d'impudicité:

> illud est intolerabiliter sceleratum, quod de ipsa navi puellas pulchras et pueros proponi dicitis, quorum formosissimis corporibus inardescant principes tenebrarum, ad feminas masculi et ad masculos feminae, ut in ipsa flagranti libidine et inhianti concupiscentia de membris eorum tamquam de taetris sordidisque conpedibus dei vestri membra solvantur [6].

Ensuite, avec une indignation non moins grande, Saint Augustin reproche à ses adversaires qu'ils combinent la sainte Trinité avec ces haillons obscènes quand ils affirment que le soleil, source d'impudicité, serait le domaine du Fils:

---

[6] Cf. Aug., *de nat. boni* 44 (881, 28 ss.) et *adv. haeres.* 46, 2 (Adam, *op. cit.* no. 49, 55 ss.).

et his obscaenissimis pannis vestris conamini adsuere ineffabilem trinitatem dicentes patrem in secreto quodam lumine habitare, filii autem in sole virtutem, in luna sapientiam, spiritum vero sanctum in aere!

Le triangle comme symbole solaire sera, chez les Manichéens, plutôt que symbole de la Trinité, en rapport avec le mythe sexuel solaire; c'est à dire que le triangle est ici, du moins à l'origine, un symbole de la sexualité. Cela n'est pas étrange, car le triangle équilatéral (ou le caractère △) est employé comme signe cosmique et magique et en particulier comme symbole de la sexualité dès l'époque préhistorique dans le monde méditerranéen et ailleurs [7].

Il n'est pas improbable que ce symbole, chez les Manichéens, provient de la gnosis. Dans les mythologies des gnostiques la force sexuelle a joué souvent un rôle considérable. Le Valentinien Marcus (2me siècle) considérait le △ comme principe original incommensurable, source d'un nombre illimité de choses [8]. Cette hypothèse trouve un appui dans le fait que, comme l'a démontré M. L. H. Grondijs [9], la relation étroite entre Jésus et le soleil qu'on apperçoit chez les Manichéens semble provenir également des écrits des hérétiques chrétiens des premiers siècles, qui sont du moins en partie des gnostiques.

Badhoevedorp, Parkietstr. 28

---

[7] Cf. F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*[2], Leipzig 1925, p. 21 s.; A. Jacoby, *Handwörterb. d. deutschen Aberglaubens* 2 (Berlin 1929/30), col. 428 s.; Stuhlfauth, *Das Dreieck*, p. 5 ss.; Theol. Blätter 1939, col. 215 n. 34; G. L. Tichelman, *Tooverteekens en Symbolen van Indonesië*, 's-Graveland 1942, p. 235 s.; R. Teufel, *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte* 4, Stuttgart 1958, col. 405; Stuiber, *RAC* 4, col. 311.

[8] Cf. Iren., *adv. haeres.* 1, 14, 2. v. Dornseiff, *op. cit.*, p. 129; Stuiber, *loc. cit.* En principe, il est vrai, il en est de même, chez Marcus, de tous les caractères de l'alphabet, mais ce n'est pas par hasard, semble-t-il, que le △ sert d'exemple.

[9] *La diversità delle sette manichee, Silloge Bizantina* in onore di S. G. Mercati, Roma 1957, p. 180 s.

REVIEWS

Dr. Aemilius Michiels O.F.M., *Index verborum omnium quae sunt in Q. Septimii Florentis Tertulliani tractatu De praescriptione haereticorum addita lucubratione de praepositionibus in tractatu De praescriptione haereticorum occurrentibus.* Instrumenta Patristica I. Martinus Nijhoff, Hagae Comitis – Steenbrugis, in Abbatia Sancti Petri, 1959, 150 pp.

As a *Lexicon Tertullianeum*, though having been announced, is still waited for, indexes of separate works of this difficult author are very welcome. However, the present *Index* of *De praescriptione haereticorum* is utterly disappointing: it is not only inferior to the ones which were already at our disposal (for instance, the excellent *Indices* of *De baptismo* and *De paenitentia* by Borleffs), but it does not even come up to the elementary requirements of reliability and clarity of arrangement.

Dr. Michiels has based his index on no less than three editions, *viz.*, that by Refoulé in the *Corpus Christianorum*, and those by De Labriolle and Kroymann, both of which are now out of date. Moreover, he has also included the divergent readings and conjectures from the critical apparatus. As a result in lemmata of some length the reader has great difficulty to find his way in the forest of brackets, asterisks, crosses and abbreviations necessary to mark off these various materials. Besides, this striving for a quite needless exhaustiveness has induced the author to give separate lemmata of variants like *academia* and *achademia*, *aliquatenus* and *aliquatinus*, *umquam* and *unquam*, *idololatria* and *idolatria*; even copyists' errors such as *aedem* and *aeedem* (instead of *eadem*, 7, 5) and *covenire* (instead of *convenire*, 16, 1) have been thought worthy of mention (however, there is no consistency in this respect, for we find *neophytus* and *neofitus* in the same lemma). On the other hand, the author fails to make distinctions which are really necessary, like those between *aliqui* and *aliquis*, between interrogative, indefinite and relative *qui*.

The number of instances of each word is duly indicated, but there is no or insufficient classification of the various meanings, construc-

tions, functions, positions in the sentence, etc.; to give only a few instances, in the case of *si* and *nisi* the mood of the apodosis has not been mentioned, it has not been indicated whether *esse* has the function of a copula or an auxiliary or a finite verb.

In addition to this we find evident errors. The use of pronouns is classified as follows: I *pronom.* II *adi.*, the former being apparently meant to indicate the substantival use. In the lemma of *antequam* separate mention is made of the passage in 38, 5: *antequam nihil aliter fuit quam sumus*, which can only be understood, if, according to the author, *quam* is a pleonastic repetition, an interpretation which is erroneous. The use of *ut* is distinguished in 1. *c. indic. comparativo*, and 2. *c. subi. finali. Mithra* is thought to be an equivalent of *diabolus*. Etc.

Last but not least many references are unreliable. I noted no less than 8 inaccuracies in the lemma of *dico*, 7 in that of *habeo*, 3 in that of *instituo*, 10 in that of *veritas*.

The index is followed by a *lucubratio de praepositionibus*. So at least for the prepositions we are provided with the information which should have been given in the index itself (cf. Borleffs' works mentioned above). In this part, too, we find the same defaults, for instance, the temporal use of *ante* accompanied by a noun not expressing time is correctly noted, but the corresponding use of *post* is qualified as *usus quasi causalis*.

This is illustrative of the author's inaccuracy: in the *Praemonenda* it is stated that every word only occurring in Kroymann's critical apparatus will be enclosed in brackets; however, in the index these instances are always marked by an asterisk (as is also indicated in the list of abbreviations).

The index is preceded by a *Index siglorum* which is incomplete, and by a haphazard bibliography (for instance, from Löfstedt's works are mentioned *Kritische Bemerkungen zu Tertullians Apologeticum* (here called *Kritische Bemerkungen zur Sprache Tertullians*) and *Zur Sprache Tertullians*, but not *Tertullians Apologeticum textkritisch untersucht*).

We hope that the following numbers of this series will be better *instrumenta patristica*. The valuable initiative of its editors does deserve it.

The Hague, Sportlaan 1216 P. G. VAN DER NAT

W. J. Burghardt, *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria*, Woodstock, Maryland: Woodstock College Press, 1957, Pp. xvi + 194. $3.00.

The concept of the image of God in man is a common topic in patristic theology. The Fathers read this theory already on the first page of the Bible, 'Let us make man in our image, after our likeness'. In the theology of Cyril of Alexandria this doctrine has a central place. Cyril himself declares that the likeness to God is the creature's supreme adornment and his entire happiness. In this statement lies the importance of the study of Fr. Burghardt.

The first two chapters are introductory. Image and likeness, the two terms of *Genesis*, appear to be synonymous concepts, and the resemblance of man to his God to be centred in the soul rather than in the body. Then the different aspects of the divine image are examined; first, three which Cyril considers as secondary: rationability, freedom and sovereignty over the irrational creation; subsequently, three aspects which give man his prime resemblance to God: sanctification, incorruptibility and sonship. Because of Cyril's varying attitude towards woman the author investigates her place in Cyril's theology of the image. The last chapters trace how Cyril describes the fate of this image from Adam through sin to Christ.

This study on the greatest theologian of the fifth century contributes considerably to our knowledge of historical theology. It opens, moreover, interesting perspectives. The several problems of Antiquity, obviously, were carried on in the Christian Era. The striking evolution of their interpretation underlies this book, particularly that of the Christian thinking on the relationship between body and soul and on the idea of participation. But perhaps the author should have sought with greater endeavour the roots of these ancient theories. Still, he gave both theologians and historians a helpful guide.

Rotterdam, Rosaliastraat 4 J. C. M. VAN WINDEN O.F.M.

BOOKS RECEIVED

(The inclusion of a book in this list, which contains all books received by the editors, does not guarantee its subsequent review).

A. H. Armstrong and R. A. Markus, Christian Faith and Greek Philosophy. London, Darton, Longman & Todd, 1960. IX, 162 pp. Pr. 15s.

A. Benoit. Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie (Etudes d'histoire et de philosophie religieuses, publiées sous les auspices de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, No. 52). Paris, Presses universitaires de France, 1960. 275 pp. Pr. NF. 14.

Robert M. Grant und David N. Freedman, Geheime Worte Jesu. Das Thomas Evangelium. Übertragung des amerikanischen Textes von Siegfried George. *Mit einem Beitrag* Das Thomas-Evangelium in der neuesten Forschung *von* Joh. B. Bauer. Frankfurt am Main, Verlag Heinrich Scheffler, [1960]. 228 pp. Pr. DM 14.80.

Aage Kabell, Metrische Studien. II. Antiker Form sich nähernd (Uppsala Universitets Årsskrift 1960: 6). Uppsala, AB Lundequistska Bokhandeln, 1960. 275 pp. Pr. kr. 25.

The Septuagint Bible . . . in the Translation of Charles Thomson . . . as Edited, Revised and Enlarged by C. A. Muses. Second Edition. Indian Hills, Colorado, The Falcon's Wing Press, 1960. XXVI, 1428 pp.

The Rule for Nuns of St. Caesarius of Arles: a Translation with a Critical Introduction. A Dissertation . . . by Mother Maria Caritas McCarthy, S.H.C.J., M.A. The Catholic University of America, Studies in Medieval History, New Series, Volume XVI. Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1960. VIII, 230 pp.

A. W. Ziegler, Das Brot von unseren Feldern. Ein Beitrag zur Eucharistielehre des hl. Irenäus. Pro Mundi Vita, Festschrift zum eucharistischen Weltkongress 1960, München, Max Hueber Verlag, 1960, pp. 21/43).